

主编 朱伯崑

副主编

李 申
王德有

周易知微通览

齐 鲁 书 社

编著者简介

主 编：朱伯崑 北京大学哲学系教授、博士研究生导师。

主要著作有：《哲学史简编》（中国哲学部分）、《先秦伦理学概论》、《管子的国家管理学说》、《易学哲学史》（四卷本）。

副主编：李 申 哲学博士、中国社会科学院世界宗教研究所研究员。主要著作有：《中国古代哲学与自然科学》（收入《中国社会科学博士论文文库》）、《庄子今译》、《老子衍全译》、《老子与道家》、《阴符经全译》、《周易之河说解》、《话说太极图》。

王德有 哲学硕士、编审、中国大百科全书出版社副总编辑。主要著作有：《道旨论》（获第三届“全国优秀图书”奖）、《老子演义》（日译本为《详说老子传》）、《老子指归全译》、《魏晋玄学》、《圣智论》。

作 者：余敦康 中国社会科学院世界宗教研究所研究员、博士研究生导师、中国孔子基金会理事、中国

周易研究会副会长。著有《何晏王弼玄学新探》及多种哲学史著作。

蒙培元 中国社会科学院哲学研究所研究员、社会科学基金项目《中国传统哲学思维方式》、《儒学与宗教》主持人。主要著作有：《理学的演变》、《理学范畴系统》、《中国心性论》、《中国哲学主体思维》。

刘长林 中国社会科学院哲学研究所研究员、中国孔子基金会学术委员会主任。主要著作有：《中国系统思维》、《内经的哲学》、《中国哲学发展史概要》、《中国智慧与系统思维》。

陈来 哲学博士、教授、北京大学哲学系中哲史教研室副主任。主要著作有：《朱熹哲学研究》（收入《中国社会科学博士论文文库》）、《朱子书信编年考证》、《有无之境》、《宋明理学》。

雷怀辛 中国社会科学院历史研究所特约研究员。研究宋明清学术思想，有关于方以智及戴震的专著，易学作品有《京氏易三种介绍》等。

刘鄂培 清华大学思想文化研究所教授。兼任岳阳大学教授。任《张岱年文集》主编、《中华文化教育丛书》副主编，著作有《孟子选讲》等。

李大用 中央民族学院哲学系副教授。主要研究《周易》及西周史。易学著作有《周易新探》。

韩林德 中国社会科学院哲学研究所副研究员。主要著作有《石涛与画语录研究》。

胡孚琛 哲学博士、中国社会科学院哲学研究所副研究员。主要著作有：《魏晋神仙道教》、《道教与仙学》、《道藏与佛藏》（与人合著）、《道教通论》（与人合编）等。

王卡 哲学博士、副研究员、中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室副主任。参加撰写《道藏提要》、《中国道教史》等多部著作。

郑万耕 哲学硕士、北京师范大学哲学系副教授。主要著作有：《太玄校释》、《扬雄及其太玄》。协助朱伯崑教授出版了四卷本《易学哲学史》，发表易学论文多篇。

王葆玟 哲学硕士、中国社会科学院哲学研究所副研究员。代表作有《正始玄学》。

陈咏明 哲学博士、中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员。

孙尚扬 哲学博士、中国社会科学院哲学研究所研究人员。主要著译有：《明末天主教与儒学的交流和冲突》、《启蒙的时代》、《利玛窦的记忆之官》。

陈亚军 北京大学哲学系博士研究生。参加撰写《中华大书典》、《中国古代礼俗辞典》、《中国当代名人录》。

方国根 哲学硕士、人民出版社编辑。参加撰写《退溪书节要》、《中国国情大辞典》、《哲

学大辞典》、《周易大辞典》。

胡奂湘 任职于中国社会科学院哲学研究所。目前
主攻中医哲学和古代养生理论。

编者绪语

《周易》，中华先人从童蒙迈向文明的历史记录，带着几分昏昧与稚气，又显出几分真知和智慧，给人类留下了蒙眛的记忆：先民是如何走过来的？好似有神灵在指点迷津，又好象是自己在摸索前进。说不清楚了，因为童年距今毕竟过分地久远；一半好似梦幻，一半好似现实。

就这样，《周易》被罩在层层云雾之中，时而闪射出智慧之光，时而映现出幽深之境，人们看不清它，只感到它神秘而又神秘。

以往的一些人就其神秘之处说《周易》，或依某一哲学流派的宗旨说《周易》；而今的一些人仍就其神秘之处说《周易》，或依当代科技成果说《周易》，因而越讲越玄奥，越说越离奇，为世人理解《周易》的原本意义，带来很大困惑，在萦绕《周易》的层层云雾之外，又添上了几分神秘。

以往的一些学者曾致力于探求《周易》的象数和义理，为世人理解《周易》蕴含的智慧提供了宝贵的借鉴。而今的一些学者以客观的、历史的眼光审视《周易》，把《周易》的形成视为中华先人由童蒙步入文明的开化时期对自己思维方式、预测方式、生活及举止的指导方式的总结和记录；把后人对这部典籍所作的种种解释和阐发视为中华思维和中华文化发展的里程

碑之一。他们沿着这条思路，既拨开了萦绕在《周易》外围的神秘云雾，又澄清了后人对其诠释的历史价值，有助于今人从中汲取教益。这种探讨《周易》奥秘的思路是值得倡导的。

在当今《周易》之热渐趋恒温、人们的头脑渐渐冷静下来的时候，我们邀集了北京高等学府和高级研究部门的一批学者，将各自的《周易》研究成果奉献出来，作为一种知识介绍给读者，定名为《周易知识通览》。《周易》系统的典籍，浩如烟海，弄清其源流和问题，是一项长期而又艰巨的任务。本书所述，只是一种尝试，作者各抒己见，仁者见仁，智者见智，并非定论，只希望能为广大读者了解和研究《周易》系统典籍提供一种途径。不妥之处，盼读者指正。

代 前 言

朱 伯 崑

《易经》一书，在先秦称为《周易》，从汉代开始，被尊为经，称为《易经》，为儒家的经典五经之一，并居其首。

《易经》究竟是什么样的书？从春秋时代开始，便长期争论不休，直到今日，仍在争议。如有人认为它是占卜算命的书，有人则认为是讲哲理的书，还有人认为是一部天文学或数学，有人甚至说是一部电子计算机……。所以众说纷纭，一方面由于这部典籍的文字古奥，又有图象，令人难于捉摸；另一方面由于其影响深远，人们习惯于从不同的角度评论其价值。怎样认识这部典籍的性质，对其评估，有无客观的标准？这个问题，如果从这部典籍在流传过程中的遭遇看，即是说，历史地看待这部典籍的命运，是可以解决的。我们知道，古今中外，任何影响大的经典，后人对它的理解，大都是从其所处时代的要求出发的，不同时代的人，往往赋予其不同的意义，此是意识形态发展的一条规律。如果，把握住某一经典流传的历史，弄清各个时代对其解释的特点和原因，其本来的性质和意义，是可以说清楚的。就《易经》这部典籍说，从其形成到流传，经历了三个阶段：《周易》，《易传》和历代易学。儒家尊奉的典籍，大都有经有传，传是对经的解释，解说经和传的为学，即

经学。经、传、学三者既有联系，又有区别。《易经》系统的典籍亦是这样。古代的经学家，基于尊孔读经的信念，往往将自己的解释视为经典的本义，甚至以正统自居，不注意三者的区别，所谓以传解经，以学解传，缺乏历史主义观念，其结果，经的本义便模糊不清了。甚至走上借古说今或以今释古的道路。我们今天研究《易经》系统的典籍，不应再因袭古代经学家治学的途径。以下从经、传、学三个方面，谈谈《易经》这一典籍的性质及其影响。

一、《周易》原本占筮典籍

此处说的《周易》，指《易经》或《易经》中经的部分，不包括《易传》和易学。宋朝的大哲学家朱熹也是易学专家，提出“易本卜筮之书”（《语类》卷六十六）这一论断，认为此书乃周朝人算命用的典籍，不是讲哲理的著作，赋予其哲理的解释，是孔子易即《易传》的任务。朱熹此说，颇有眼力，是针对两汉以来的易学家视《周易》为穷理尽性之书而发的。

《周易》所以是占卜之书，他依据先秦的文献，如《左传》、《国语》、《周礼》等有关记载，做了论证。朱说难以反驳。按古代文献和近代出土文物提供的资料，上古人算命的方法，主要有两种：卜和占。卜即龟卜，将龟甲和兽骨钻孔，以火烤之，依其周围呈现的裂纹形状，推断所问之事的吉凶。将其吉凶断语所卜之事刻在甲骨上，即是“卜辞”。卜法于殷代已很流行。到了周朝，除龟卜外，又增加了依蓍草数目变化的程序，得出某一卦象，代替卜兆，推测吉凶。此种算命的方法，称为“筮”或占筮。依筮法判断所问之事的吉凶辞句，称为筮辞。据

《周礼·天官》记载，周朝流行的筮法，又称为“易”，取蓍数和卦象变易之义，有三种：周易，连山，归藏。现在流传下来的只有周易一种，将其卦象和筮辞编辑成书，即是《周易》。

此书成于西周时期，编纂此书的目的是便于算命时检查，作为判断吉凶的依据。今传《周易》一书的内容，由六十四种卦象和卦辞、爻辞构成。每卦六画，分别由奇偶两画或阴阳两爻即一和--组成。以数字示之，阳爻称九，阴爻称六。系于卦象下的辞句，称为卦辞；系于每一画下的辞句，称爻辞；卦辞共六十四条；爻辞共三百六十八条。怎样依卦象推断吉凶祸福？春秋以前的占法，不得而知。就《左传》提供的材料看，筮得某一卦象后，便查阅《周易》一书中相同的卦象，依该卦象及其卦爻辞推测所问之事的吉凶。如《左传》庄公二十二年记载，周史以周易为陈侯算了一卦，筮得的卦象为观卦象䷓，此为“本卦”，此卦象中第四画（由下向上数）为阴爻，变为阳爻则为否卦象䷋，此为“之卦”；从观卦引出否卦，即“遇观䷓之否䷋”。然后查阅《周易》书中观卦象及其卦爻辞。但爻辞有六条，应查哪一条？他查看第四画可变的一爻。据后来的解释，此爻之象出于揲蓍即数草棍时得出的数为六，称为老阴；如筮得的数为九，其爻象称为老阳；凡本卦中为老阳或老阴的爻象，都要变为其相反的爻象。查阅爻辞时，主要查阅可变的一爻。就观卦说，其可变的一爻即六四爻辞说：“观国之光，利用宾于王”。周史便依此爻辞推断说：“此其代陈有国乎！”意思是陈敬仲的后代必能复兴陈国。此即后来《易传》所说的“易彰往而察来”。至于怎样数草棍的数目，得出某卦象，除《易传·系辞》大衍之数章提供的方法外，别无其他较早的材料可以说明。按大衍章的说法，取五十根草棍，拿出一

根不用，余下四十九根。此四十九根，任意分为左右两堆，即“分二”，从其中拿出一根，即“卦一”；其余的草棍，按四根为一组，分别数之，即“揲四”；再将余下的草棍数目合为一堆取出，搁置一旁，此即“归奇”。此为一变。以后，将一变时剩下的草棍，再按上述的程序，即分二，卦一，揲四，归奇，数一遍，此为二变。其后，将二变的余数，再按上述程序数一遍，此为三变。三变的结果，其总数只能有四种情况，即三十六，三十二，二十八，二十四，各除以四，为九、八、七、六。如其数为九，则为老阳爻象；为六，则为老阴爻象；为七，则为少阳爻象；为八，则为少阴爻象。经过三变，得出一爻之象。经过十八变，便得出一卦六画之象，此即“十有八变而成卦”。据《周易》称阴阳二爻为九六，以及《左传》对筮法的解释，如区分本卦和之卦，《易传》提出的揲蓍成卦说，是大体可信的。此种揲蓍说，基于数学的演绎法则，其数目和程序都可以简化。总之，依上述文献提供的史料，《周易》乃周人算命用的典籍，是不容质疑的。至于此书的作者，汉朝人认为八卦为伏羲所画，周文王演为六十四卦，并作卦爻辞，或者认为爻辞为周公所作，此皆为传说或推测，不足为信，清代学者崔述和近人顾颉刚等都作了辨伪和考证。

《周易》虽为占筮的典籍，但在中华文化史上有其重要的意义。筮法同卜法比较，同为算命，但又有不同处。其一，龟卜所依据的象即卜兆，乃自然成纹，无逻辑的结构。而占筮所依据的卦象，由奇偶二画或阴阳二爻排列组合而成，基于数学的演绎法则，即 $2^3=8$ ， $2^6=64$ 。而且八卦和六十四卦又分别为四个对立面和三十二个对立面，既相对称，又相转化，‘即当某爻变为其相反的一爻，如之卦说，此卦即转化为彼卦。

因此卦象具有逻辑思维和逻辑的结构。其二，卜法求得其龟兆，凭钻孔火烤，唯听命于偶然。而筮法求得其卦象，靠著草数目的推算，而推算的过程又具有一定的程序，有其法则可以遵循。其三，卜法中的卜辞，只是将所谓天神的启示记录下来，实际上出于卜者的神秘的直觉。而筮法则依《周易》一书中的卦爻象和卦爻辞所说的事项，推论所问之事的吉凶，具有类推逻辑思维的因素。其四，卜辞中关于吉凶祸福的断语，或为“受佑”，或为“不受佑”，吉凶界限分明，而且不可改变。而《周易》中的卦爻辞，就其吉凶断语说，增加了“悔”，“吝”，“咎”，“无咎”等，表示筮得之卦，虽不吉利，但通过问者的自我反思或警惕，可以转祸为福，化凶为吉。所以卦爻辞中许多文句含有劝戒之义，反映了先民求生的志向及其经验教训。而且有些文句，近于诗歌，可同《诗经》中的诗句相媲美。以上四点表明，《周易》作为上古时代算命的典籍，强调人的努力和智谋，不是一切听命于天启，显然，是我先民理性思维发展的产物。如果说，占筮为古代迷信之一，但此种卜问吉凶的方式，确乎是一种文明的创造，这是世界上其他民族的文化所没有的，体现了先民处于困境和逆境时，企图摆脱不幸命运的忧患意识和生活智慧，虽然披着神秘的外衣。就《周易》一书的结构说，其中蕴藏着象、数、辞、义四种观念，象指卦爻象，数指九六之数，辞指卦爻辞句，义指卦象和卦爻辞的涵义。此四种观念，结合在一起，又为后人观察和解释世界提供了重要的范畴。总之，《周易》这部典籍，由于具有理性思维的内容，终于成为中国哲学和中华民族思维方式的先声。

人们不禁要问，既然筮法和《周易》是理性思维的产物，不同于龟卜迷信，那么用《周易》算命是否灵验？此问题的关

键在于依《周易》算命是否符合逻辑推理的规律。筮法虽然含有类推思维的因素，但是揲蓍而得的卦象及其所问之事，往往同《周易》中同一卦象中卦爻辞所说的事，并非同类。如有人占问有病何时愈？筮得的卦象为坤卦，查此卦的卦爻辞皆未言有病之事。可是算命先生硬将其视为同类，加以推论。此种推断，只能是比附或联想，并无逻辑的必然性，只是给人一种精神上的安慰，并不能预测其吉凶后果。所以从孔子开始，儒家的学者都不信占术，如荀子所说：“善为易者不占”（《荀子·大略》），而是视其为提高人的精神境界的一种手段。因此，视《周易》算命为一种科学的预测，是没有科学根据的。

关于《周易》一书的版本，通行的为魏晋时期王弼传的传本，收入《十三经注疏》中。近年来马王堆汉墓出土的帛书本，就六十四卦排列的顺序说，不同于王弼传本。王弼本始于乾坤，终于既济、未济；而汉墓出土本，始于乾否，终于益卦。帛书本卦爻象下所系之辞，除一些别字外，与通行本，无大差别。此说明，关于《周易》一书，在汉朝已有不同的传本。哪一种传本，较为原始，目前尚不能作出定论。据晋杜预《左传集解后序》和《晋书·东晋传》记载，晋太康二年，汲县魏襄王墓出土的竹简中，有《周易》上下篇，“与今正同”。晋人说的今本，即王弼传本。此说明今通行本，早在战国时期即已流行了。至于卦序排列顺序的不同，是出于对六十四卦相互关系的理解。今传汉京房《易传》，其卦序的排列，始于乾震，终于同人、归妹，又不同于汉墓出土的帛书本。此种不同，并不影响《周易》一书的内容和性质。

二、《易传》为穷理尽性之书

《易传》乃解释《周易》的著作，汉朝人称为十翼，即《彖》上下，《象》上下，《文言》、《系辞》上下，《说卦》、《序卦》、《杂卦》，实际上共七种。就其内容说，可分为四类。一类是逐句解释经文，此即《彖》《象》二传。一类是专解释乾坤两卦的卦爻象和卦爻辞，此即《文言》传。一类是解释《周易》一书的性质和筮法的原则，通论《周易》大义，此即《系辞》和《说卦》。一类是解释《周易》卦序的结构和顺序，此即《序卦》和《杂卦》。汉基帛书本《易传》，将今通行本《说卦》中前三节，录入《易之义》中。关于《易传》的作者和形成的年代，照汉人的说法，为孔子所作。此说影响深远。至宋朝欧阳修始怀疑《系辞》为孔子作。其后叶适认为，十翼除《彖》《象》二传外，皆非孔子所作。至清崔述，进而提出《彖》、《象》亦非孔子所作。其所持的理由是，孟子去孔子不远，以传孔子学说为己任。可是《孟子》中无一言论及孔子作《易传》和有关十翼的内容，故十翼出于孔门后学之手。此说颇有说服力。近人认为，《易传》各部分是陆续形成的，非出于一人之手，是战国以来解释《周易》和筮法的文献汇编。其中《彖》《象》二传较早，因为《系辞》对筮法和《周易》原理解释，多依《彖》《象》二传提供的体例，而《文言》又多抄录《彖》《象》二传语。依汉初的文献和帛书本《易传》文，十翼中绝大部分，于汉以前便形成了。故司马迁于《史记·孔子世家》中，将《易传》的内容概括为《系》、《象》、《彖》、《文言》、《说卦》。据《魏志》，

《易传》各篇，曾单独成书，至汉代经师郑玄方以传附经，即今王弼传本。此书的编纂当出于儒家之手。但其内容和思想，颇受道家 and 阴阳家的影响。如“阴阳”这一范畴，既不见于《论语》，也不见于《孟子》，而见于《老子》和《庄子》、《管子》以及阴阳家的有关文献。总之，《易传》一书，汉人虽以其为儒家解经的典籍，但并非只是阐发孔孟两家的思想，而是吸收了战国以来许多哲学流派的观点，这是不容忽视的。

《易传》同《周易》即《易经》比较，其解经有哪些特点？总的倾向是将《周易》作为占筮的典籍，引向了哲理化的道路，如宋朝朱熹所说：“始因其言吉凶训戒之意而推说其义理以明之。”（《文集·答吕伯恭》）此种解易的学风，孔子已开其端，视《周易》为迁善改过之书。后来在战国百家之学的影响下，传授《周易》的学者，进一步予卦爻象和卦爻辞以及筮法以哲理性的解释，使《周易》的内容理论化，系统化，从而形成《易传》各部分文献。因此《易传》，从整体上看，乃哲学著作，借用古代易学家的话说，乃穷理尽性之书，既言天道，又讲人事。从占问吉凶祸福，到阐发哲理，这在思想史上是一大进步。《周易》所以影响于后世，确切的说，不是由于占术，而是基于《易传》所提出的理论。

《易传》提出哪些解经的理论？概括起来说，有：其一，《彖》《象》二传解释卦爻象和卦爻辞，追求二者之间的内在联系，此种联系后被称为“象辞相应之理”。《周易》中某一卦爻象下系之以某一卦爻辞，有无逻辑的联系或遵循的法则？这是一个耐人寻味的问题，一直被看成是《易经》的奥秘之一，历代的易学家都企图揭示出这一奥秘。二传的作者由于追求《周易》内容的系统性，提出了许多体例，如取象说，取义

说，当位说，中位说，往来说，承乘说等，企图说明象辞之间存在着逻辑上的联系。经过此种解释，《周易》便被视为有严密的理论体系的典籍。其二，《系辞》和《说卦》等传，提出许多易学和哲学范畴，解说《周易》一书的原理原则。如阴阳，刚柔，健顺；三才，位，中，时；太极，两仪，四象；象，数，意，神，几；道器，形而上和形而下；阖辟，动静，消息，日新，太和，等等，其中最重要的是通过对奇偶二画和卦爻象的解释，提出了阴阳变易的法则和阴阳相济的理论。它所提出的范畴和命题对中国哲学的发展起了重大影响。其三，

《文言》传，通过对乾坤两卦的解释，着重阐发了儒家的伦理学说，如四德说，敬义合一说，中道观，进德修业说等，成为儒家人生哲学的内容之一。其四，《序卦》和《杂卦》探讨了《周易》六十四卦之间的逻辑联系，企图说明六十四卦的卦象和卦义是一完整的体系，或相因，或相反，联结成一系列，作为观察事物变化过程的模式。总之，《易传》的作者通过对筮法以及卦爻象和卦爻辞的解释，将古代的占筮典籍升华为哲学典籍，标志着先秦时期理性思维能力的高度发展。其所提出的理论思维，如整体性原则，变易性原则，阴阳互补原则，和谐与均衡原则，象意合一与象数合一原则，都是中华民族智慧的结晶，在人类思想史上占有重要的地位，至今仍闪烁着光辉。虽然，其所依据的思想资料来源于《周易》。

三、历代易学与中华学术

从汉朝开始，随着儒家经学的确立，《易经》被奉为儒家的经典，出现了一批经师专门研究《周易》经传，或作注释，

或阐发其义理，于是形成了易学。易学在经学史上有悠久的历史。凡汉朝以来经学家和哲学家对《周易》经传所作的种种解释和注疏，都属于易学领域。随着时代的变迁，易学经历了四个阶段，即汉代易学，晋唐易学，宋明易学和清代易学。近人和今人对《周易》经传的研究，可以称之为当代易学。易学是对经和传，特别是《易传》解经原则的进一步阐发。它所作的阐发，同每个时代的历史、文化和哲学的发展有着密切的联系，具有鲜明的时代特征。如汉易同当时的天文气象学和天人感应思潮相结合，其解易主卦气说；晋唐易学又同魏晋玄学结合起来，宣扬贵无贱有的理论；宋明易学又同儒家道学结合起来，成为理学、心学和气学三派哲学的理论基础；清代易学又同汉学结合在一起，对《周易》经传的研究，着重于文字、训诂和考证。历代的易学著述，可以说是浩如烟海，仅《四库》著录就有三百九十部，二千三百七十一卷，令人望洋兴叹。

历代易学，由于对其经传解释的不同，形成了许多流派，影响大的为象数学派和义理学派。由于追求象辞相应之理，《易传》提出了取象和取义说。取象谓取八卦之卦象及其所象征的物象，如乾为天，坤为地，离为火，坎为水等。取义谓取八卦卦名之字义，如乾为刚，坤为顺，离为丽，坎为险等。《说卦》传对二者皆有解释。《象》传中解释卦辞的部分，即《大象》，即主取象说，如以乾为天体，以“天行健”，解释乾卦义。而《彖》传则以乾元或乾道即刚健的德行解释乾卦义，故说“乃统天”。此种分歧基于概念的内涵和外延之不同。取义说注重卦名的内涵，取象说则注重其外延。二者各有所据，后来形成两大流派，长期争论不休。但从易学史上看，无论象数学派或义理学派，都以解释通象辞相应之理为其任务，从而又

各自提出许多体例，如飞伏说，纳甲说，五行说，卦变说，互体说，一爻为主说，随时取义说，错综说，比例引伸说，等等。总之，都不满足《易传》提出的体例，企图有所补充。这也是《周易》经传这部典籍在经学史上注疏最多的主要原因。象数学派，到了宋代，提出了许多图式，如河图，洛书，太极图，先天图和后天图，卦变图等，又形成了易图学。其特征是以各种图式解释易理，进而解释世界。此种学风，明代最为流行。这是《易经》和《易传》原来所没有的。

由于历代易学家和哲学家，其解释《周易》经传，往往援引当时的哲学思想，社会、政治、伦理观点，以及科学、宗教、文艺等知识和理论，易学又成了中华文化和学术的轴心。古代的哲学、政治学、伦理学、宗教尤其是道教、自然科学、文学、美学、史学等都同《周易》经传发生了密切的关系，都援引易学的原理作为其立论的依据。其中对哲学和自然科学发展的影响甚大。就哲学说，历代易学所阐发的太极观念，成为中国哲学中宇宙论和本体论的理论支柱。中国哲学中的形上学系统，是通过对易理的阐发而完成的。前面提及的《易传》提出的相反相成等原则，其中蕴藏的形式逻辑思维，辩证思维，直观思维和形象思维等，通过历代易学的阐发，都得到重大的发展，成为中华民族思维方式的典范。就自然科学说，历代易学所阐发的阴阳五行观，从汉朝以来，就成了古代自然科学的理论基础，其对古代的天文气象学，物理学，化学和医学都起了深刻影响。元明以来，由于象数之学的发展，在医学中形成了医易一派，其对人体功能的探讨，在世界上独树一帜。明末著名的科学家方以智，其学术造诣，就其理论思维的指导说，则归功于其易学。此外，由于《周易》经传，注重数，数学家们

又引易学原理解释其数学原理以及演算的公式。宋代的易学家邵雍提出的先天卦序图，含有二进位制思维的萌芽。清代大数学家焦循，其数学成就同其易学的修养，也是分不开的。总之，从《易经》到《易传》，再到历代易学，是一发展的过程。就其理论思维的形式和内容说，可以说是后来者居上，逐渐摆脱了占筮的内容，成为中华文化的瑰宝之一，为人类的文明做出了自己的贡献。

（原载于《国文天地》1991年4月号，

标题为《请来认识〈易经〉》）

目 录

编者绪语	1
代前言	3

第一编 易经

一 《易经》与占筮	1
(1) 龟卜与占筮	1
(2) 占筮与《易经》	5
(3) 《易经》一书的结构	10
(4) 占卜在古代生活中的意义	16
二 卦象	22
(1) 什么是卦象	22
(2) 八卦起源	28
(3) 八卦与六十四卦	34
(4) 卦名与卦序	40
(5) 卦象的逻辑结构和解释	46
三 筮法	52
(1) 揲蓍成卦	52

(2) 据卦爻定吉凶	58
(3) 选取卦爻的方法	63
(4) 吉凶由人	69
四 卦爻辞	72
(1) 卦爻辞的起源	72
(2) 卦爻辞的内容	83
(3) 卦爻辞的意义	101
五 《易经》总论	115
(1) 《周易》的定名	115
(2) 《易经》的基本观念——象、数、辞、义	116
(3) 关于象辞之间的关系	119
(4) 《易经》的注释和流传	124

第二编 易 传

一 《易传》概述	133
(1) 先秦关于《周易》的解说	133
(2) 《易传》的形成和篇目	147
(3) 《易传》的象数体例	152
(4) 《易传》的义理内涵	164
二 《易传》的内容	178
(1) 《彖传》	178
(2) 《象传》	191
(3) 《文言传》	203
(4) 《系辞传》	207
(5) 《说卦传》	213
(6) 《序卦传》	216
(7) 《杂卦传》	220
三 《易传》的范畴和命题	222

(1) 易彰往而察来·····	222
(2) 三材之道·····	223
(3) 刚柔相推而生变化·····	225
(4) 位、中、时·····	226
(5) 消息盈虚·····	228
(6) 变通·····	230
(7) 太和·····	231
(8) 乾元和坤元·····	232
(9) 天行健，地势坤·····	233
(10) 天地絪縕·····	234
(11) 天地之数·····	235
(12) 生生之谓易·····	236
(13) 神无方而易无体·····	237
(14) 几者动之微·····	238
(15) 立象以尽意·····	239
(16) 一阴一阳之谓道·····	239
(17) 形而上者谓之道，形而下者谓之器·····	242
(18) 太极、两仪、四象·····	243
(19) 穷理尽性以至于命·····	244
(20) 易与天地准·····	245
四 《易传》的哲学思想·····	247
(1) 天地相感与万物化生·····	247
(2) 形上原则与数字模式·····	249
(3) 天人合一与主体能动性·····	251
(4) 变动不居与无往不复·····	253
五 《易传》的象数思维方式·····	256

第三编 易学及其历史

一 易学概述	265
(1) 易学与经学	265
(2) 易学中的两大流派和演变	267
(3) 研究历代易学的意义	271
二 两汉易学	274
(1) 汉易与今古文经学	274
(2) 汉易的主要特征	276
(3) 孟喜与京房的易学	278
(4) 易纬	283
(5) 关于焦氏易林	286
(6) 郑玄易学	288
(7) 荀爽、虞翻易学	290
(8) 王肃易学	292
三 晋唐易学	294
(1) 易学与玄学	294
(2) 王弼易学	296
(3) 韩康伯易学	302
(4) 关于郑王之争	304
(5) 孔颖达与唐代易学	306
(6) 崔憬易说	309
四 两宋易学	311
(1) 宋易与道学	311
(2) 宋易的流传及其演变	314
(3) 刘牧和邵雍的象数之学	316
(4) 程氏的义理之学	319
(5) 张载的易说	323

(6) 朱震的象数之学	327
(7) 朱熹易学	329
(8) 杨简易学	336
五 元明易学	338
(1) 元明易学发展的基本倾向	338
(2) 吴澄与象学	341
(3) 张理的象数之学	343
(4) 蔡清的义理之学	344
(5) 来知德的易学	347
(6) 方氏父子的象数之学	351
六 清代易学	357
(1) 王夫之的易学	357
(2) 易学与汉学	363
(3) 惠栋和张惠言的易学	365
(4) 焦循易学	367
七 近人对《周易》经传的研究	370
(1) 尚秉和及尚氏易学	370
(2) 于省吾及《易经新证》	375
(3) 闻一多及《周易义证类纂》	380
(4) 李镜池及《周易探源》	387
(5) 郭沫若及其易学研究	391
(6) 高亨及其易学研究	396

第四编 易图学

一 易图学概述	401
(1) 易图学与象数学派	401
(2) 易图学的形成和发展	407
(3) 图象与思维	414

二 河图与洛书420

- (1) 关于河图洛书的最初记载.....420
- (2) 汉儒论河图洛书即八卦九畴.....423
- (3) 汉人编造的谶纬图书.....426
- (4) 汉代河图洛书的内容.....429
- (5) 黑白点河图洛书的问世.....432
- (6) 宋儒论黑白点河图洛书.....437
- (7) 河图与五行生成数.....441
- (8) 洛书与明堂九宫数.....445
- (9) 有关河图洛书的其他解释.....448
- (10) 黑白点河图洛书的本义及后人对黑白点河图
洛书的探微.....451

三 先后天图456

- (1) 《说卦》中的八卦方位与五行说.....456
- (2) 汉代卦气说与阴阳五行思想.....463
- (3) 邵雍的先天图和后天图.....471
- (4) 先天图的理论意义.....474
- (5) 先天图的渊源.....480
- (6) 邵雍的影响及后人的评论.....487

四 太极图492

- (1) 三类太极图.....492
- (2) 周氏太极图的意义和地位.....501
- (3) 儒道二家对太极图的应用.....504
- (4) 关于周氏太极图渊源的争论.....511
- (5) 阴阳鱼太极图的由来.....517
- (6) 阴阳鱼太极图的意义.....524
- (7) 阴阳鱼图的传播和画法.....529

五 卦变图535

(1) 卦变说的由来·····	535
(2) 京房的八宫卦图·····	536
(3) 虞翻卦变图·····	539
(4) 李之才卦变反对图·····	544
(5) 李之才六十四卦相生图·····	549
(6) 朱熹卦变图·····	552
(7) 俞琰卦变图·····	557
(8) 来知德卦变图·····	560
(9) 卦变图的理论意义·····	572

第五编 易学与中华学术

一 概述·····	577
(1) 《易》道对各个文化分支的普遍影响·····	577
(2) 各个文化分支对《易》道的援引·····	589
二 易学与政治·····	595
(1) 《易》为拨乱反正之书·····	595
(2) 论政治得失和治民之道·····	606
(3) 论治乱兴衰的规律·····	616
三 易学与伦理·····	626
(1) 《易》为性命之书·····	626
(2) 易学与社会伦理规范·····	633
(3) 易学与道德基本原则·····	641
(4) 易学中的人性论·····	646
(5) 易学中的义利理欲之辨·····	650
(6) 易学与道德修养·····	656
四 易学与哲学·····	666
(1) 易兼天道与人道·····	661
(2) 易学与人生观·····	669

(3) 易学与宇宙论	676
(4) 易学与形上学和本体论	682
五 易学与道教	694
(1) 易学与道教概述	694
(2) 道教中的易学家	696
(3) 内丹派的易学和《周易参同契》	700
(4) 道教符箓派和占验派的易学	705
六 易学与科学技术	714
(1) 《周易》易学与科学技术的一般情况	714
(2) 易学与技术发明	721
(3) 易学与科学思想	727
(4) 易学与天文学气象学	734
(5) 易学与数学	741
(6) 易学与物理生物学	747
(7) 易学和化学	753
七 易学与中医	759
(1) 医易同源说	759
(2) 易理与医理	762
(3) 易学与《内经》	776
(4) 汉唐著名医家对医易的论述与应用	785
(5) 宋元明清著名医家对医易的论述与应用	792
(6) 易理与气功	800
八 易学与中国艺术及审美	805
(1) 《周易》圆道观念对中国艺术的影响	805
(2) 《易》象与中国艺术及审美	813
(3) 《易》数和文学艺术	828
九 易学与史学	834
(1) 《周易》卦爻辞中的商周史迹和历史变革思想	834

(2) 先秦时期史官通《周易》	836
(3) 《易传》的历史变通思想	839
(4) 司马迁的“究天人之际，通古今之变”思想	844
(5) 章学诚进化论的进步史观和“六经皆史”说	848

第六编 易学中的思维方式

一 形式逻辑思维	853
(1) 卦爻中的演绎逻辑	853
(2) 卦象结构中的演绎逻辑	862
(3) 易学中的归纳推理	865
(4) 易学与类比	871
二 辩证思维	878
(1) 整体性原则	878
(2) 变易性原则	884
(3) 阴阳互补原则	890
(4) 中和与均衡原则	893
三 直观意象思维	897
(1) “意象”的定义及其直观性	897
(2) 符号性直观意象思维方式	902
(3) 玄想性的直观意象思维	911

第七编 易学重要典籍简介

一 关于历代易学著述的著录	927
(1) 先秦、西汉易学著作	928
(2) 东汉易学著作	930
(3) 魏晋南北朝易学著作	931
(4) 隋唐易学著作	933

(5) 宋元明清易学著作	934
二 孔颖达《周易正义》	935
三 李鼎祚《周易集解》	938
四 刘牧《易数钩隐图》	940
五 欧阳修《易童子问》	941
六 邵雍《皇极经世》	942
七 程氏易传	943
八 朱震《汉上易传》	944
九 朱熹《周易本义》	946
十 朱熹《易学启蒙》	948
十一 杨简《易传》	949
十二 来知德《周易集注》	950
十三 方孔炤《周易时论合编》	951
十四 王夫之《周易内传》与《周易外传》	952
十五 胡渭《易图明辨》	953
十六 焦循《易学三书》	954
附录:《周易》	957

第一编 易经

一 《易经》与占筮

(1) 龟卜与占筮

《周易》这部书包括《经》与《传》两部分。其中，作为基本素材的《易经》，形成于殷周之际或西周前期；以阐释《易经》面目出现的《易传》，则形成于战国时期。从《易经》到《易传》的最后完成长达七八百年之久，并非出自一人之手，也非一时之作。

《周易》以《易经》为基本素材，所以要了解《周易》这部书，必须从它的经文部分入手。

古今学者都已确定，《易经》是一部卜筮之书。东汉班固在《汉书·艺文志·六艺略》里记载：秦始皇焚书坑儒时，因《易经》属于卜筮之书，不在焚烧之列，故得以幸免而流传下来。

所谓“卜筮”，其实是两回事，卜是卜，筮是筮。虽然都属于古代的占术，但它们使用的道具不同、占问的方法不同，应用的时代和其中蕴含的认识水平也不尽相同。只是由于同一性质，人们才将两者连称。

上古时代，人们几乎凡事都先向天神或鬼神占问吉凶祸福，然后再决定自己的行动。占问的方法很多，除了卜与筮之外，还有“星占”、“占梦”等占术。

殷商主要应用“卜”，周代主要应用“筮”。

殷人盛行龟卜，每事必卜。如有关风、雨、日食的天象变化，有关渔猎和耕作，有关对外用兵与外族入侵的战争，有关国王的出行、疾病、生子及王室的婚丧嫁娶，有关今夕来旬的吉凶之事，几乎无所不卜。卜可以用龟甲，也可以用兽骨。龟甲主要指其腹甲而非背甲。因为龟的背甲较厚，不易作兆，而且甲面不平，不易确定纹理，所以弃其背甲不用。兽骨主要指牛、羊、猪、鹿的肩胛骨和胫骨，用胫骨时先将其剖开。龟卜是将龟甲或兽骨钻凿成孔，用火煨烤，周围出现裂纹。灼裂龟甲这件事或龟甲灼裂后出现的纵横交错的裂纹，总称“卜”。古人认为不同形状的裂纹含有特定的神秘意义，这些具体的、不同类型、不同形状的裂纹称作“兆”。依据卜兆的形状判定人事的吉凶，就是“龟卜”或“卜”。殷人是迷信龟卜的，殷墟出土的甲骨文，就是明证。

龟卜的习俗由来已久。在大约属于公元前3000年到前2500年间的山东泰安县大汶口的遗址中，曾发现人工制作过的龟甲，有背甲和腹甲，多穿有圆孔，上面涂朱。在大约属于夏朝时的河南偃师二里头遗址中，也出土了一些仪式用器、龟甲及牛、羊、猪肩胛骨的卜骨。殷人广泛地使用龟甲占卜，衍而成一个龟甲文化的时代。

周人也是迷信龟卜的。《周礼·春官·宗伯》记载，周朝设立掌“三兆之法”的“太卜”官职，并说龟兆分玉兆、瓦兆、原兆三种，即分玉纹、瓦纹、田纹三大类型，其基本形状又各有

120种，断定吉凶的辞句各有1200条。周人说的龟卜之法，是从殷代发展来的。殷商时代是卜发展的最盛时期，这时的卜虽然并用龟甲兽骨，但更重视龟，已袪袪有被龟独占的趋势。自周以后，卜就专用龟，其它兽骨统统被淘汰。这个原因，据《白虎通义·蓍龟》、《论衡·卜筮》等书所说，龟是天地之间寿考之物，“龟”字的古音又通“久”与“旧”，有着明狐疑之事当问耆旧的意义在内。因龟有灵而问于龟，形成后世用灵龟占卜的惯例。

周代盛行占筮。据《周礼·春官·宗伯》记载，占筮之法又称“三易之法”，有“连山”、“归藏”、“周易”三种。郑玄注说：“揲蓍变易之数，可占者也。”“揲”指用手抽点计数；“蓍”指蓍草或占筮用的蓍草茎。按此说法，占筮之法是计数蓍草变化的数目，得出卦象，依卦象推测吉凶。“连山”“归藏”之法，毫无确信的文献可征，已不清楚。现传下具体的占筮方法只有《周易》一种。关于《周易》揲蓍求卦的方法，也只有易传《系辞上》保留的一些材料为最古，而且其意义也不很清楚了。

在周代，蓍筮渐趋发达普遍，同时仍然沿用卜法。《周礼·春官》说：“凡国之大事，先筮而后卜”；《左传》僖公四年记载卜人的话说：“蓍短龟长，不如从长。”这些表明龟卜的历史悠久，而占筮则比较晚出。前代多有崇古的心理，尤其是卜筮之道，古法更为神秘，更吸引人，此为周人看重龟卜的原因。尽管周人看重龟卜，认为龟卜比占筮灵验，但占筮在当时毕竟处于发展状态，而龟卜则日趋没落了。不过，由于龟卜与占筮属同一性质的事物，而周人又不轻视龟卜，两者之间存在许多联系。尤其不可忽视的是，《易经》中断定吉凶的辞句同

甲骨文的卜辞相比，有许多是相同的。如卜辞中有“吉”、“大吉”、“亡尤”、“利”、“不利”等，这同《易经》中的“吉”、“元吉”、“无咎”、“利涉大川”、“不利有攸往”等，都是一致的。按《周礼·春官》所说，卜所依据的是龟的兆纹，筮所依据的是卦的形象，卜兆有颂，即卜辞，《周易》的卦象则有卦爻辞，二者也是相通的。《易经》中的占辞很可能是脱胎于或模仿卜辞的，其辞义的联系在《易》学研究中很有价值。

龟卜与占筮虽然都属占术，目的在于探测神的意旨，但又各有一些不同的特点。《左传》僖公十五年记载韩简的话说：“龟，象也；筮，数也。”这是最根本的分别。钻龟取象，其裂痕自然成文。根据直接得到的纹兆形象判断吉凶，是龟卜的特点。揲蓍变易，按照规定的程序和法则进行推衍，求得八卦形象，以这些基于数变的卦爻推测吉凶，是占筮的特点。这种分别，颇具社会意义。龟象形成后，不可改易，卜者依据直观的纹兆，就可判断吉凶，这是比较简单的认识。占筮则需按数学的法则得出卦象，卦象形成后，又需通过种种分析，甚至逻辑上的推衍，方可引出吉凶的判断。这里面显示出感性与理性、自然与人事的差别，至少是深浅多少的差别。从龟卜到占筮，表明人们的认识能力或逻辑思维能力提高了，认识的积极主动性增强了。同时，龟卜虽然反映了比较简单、直观的认识，但其解释和仪式方面却相当繁杂。仅据周人整理，龟的兆纹就有玉、瓦、原三大类型，三百六十种，解释的卜辞有三千六百多条。治龟也有“取龟”、“攻龟”、“衅龟”、“命龟”等手续，礼文尤极繁琐。这就需要具备专门的知识才能辨别和掌握，所以龟卜只能为大卜、卜师、卜人、龟人、蕤氏等职掌。朴素直观的认识和神秘繁杂的形式使龟卜难以逾越巫术的局面。占筮的认

识内容不再局限于感性形象或直觉表象，而主要应用数学法则。数的变易中蕴育着抽象概念的推衍、对思维的概括性和推理性的锻炼。其揲蓍方法又较易掌握，应用范围亦容易扩大。因此，后来从《易经》中终于导出哲学体系。而龟卜和其它占术，则始终停留在迷信的阶段。

殷人的祖先长期从事渔牧业，所以殷人以龟甲、兽骨为道具，而周人以农业为主，运用蓍草为占筮工具，含有对农作物崇拜的心理。从龟卜到占筮，反映了我国奴隶制社会生产力提高的客观现象。

（陈咏明）

（2）占筮与《易经》

《易经》这部书以卦的形式出现，而卦又出自筮，所以不了解筮就很难掌握卦的来龙去脉，也不能全面理解《易经》。

筮是求卦的一种手段。筮与卦相并相生，即有卦就有筮。在历史发展过程中，卦与筮以及筮法内容都不断演变。最初的筮法用竹制的签、棍之类进行，故曰筮。“筮”，标明这种事近于巫。筮棒又以竹为之，故从竹从巫。大致东周以后用蓍草茎代替了竹制的东西，用蓍以行筮，筮以蓍为主要工具。

筮的产生和发展，相当久远。《世本·作篇》说：“巫咸作筮。”《吕氏春秋·勿躬》也说“巫咸作筮”。巫咸的名字见于《尚书·君奭》、《周礼·筮人》、《庄子·天运》、《韩非子·说林下》、《楚辞·离骚》、《史记·封禅书》、《天官书》、《汉书·郊祀志》、《山海经·西经》等书。《诅楚文》尊他为“丕显大神”。由这些传说，知他是一个半人半神的

人物，符合古代的巫的身份。《周礼·筮人》说：“筮人掌三易以辨九筮之名。”九筮依次是“巫更、巫咸、巫式、巫目、巫易、巫比、巫祠、巫参、巫环”。这里所谓“九筮之名”，或许是九种筮法，即以造筮者九人之名而命名的。筮法掌握在巫人手中是无疑的，很可能也是由巫人所造的。后人因巫咸最著名，关于他的传说最多，所以发明巫咸造筮的传说。所谓“三易”，即《连山》、《归藏》、《周易》三种讲筮法的书，当今前两者已经失传，只存《易经》一种。可知《易经》的产生和应用与占筮有关，内容又与筮法有关，《易经》和占筮的关系是极为密切的。

《易经》把蓍作为爻卦之本，蓍是卦的源头。孔颖达就说：“用蓍以求数，得数以定爻，累爻而成卦，因卦以生辞，则蓍为爻卦之本，爻卦为蓍之末。”怎样利用蓍预知来事呢？首先用蓍草进行数的演变，然后求得爻的形象和卦象。爻与卦配有一定的爻辞与卦辞，卦辞是对卦象的解说，爻辞是对爻象的解说。春秋时期的人占筮时，筮得某一卦，便查阅《易经》中该卦的卦爻辞，按其内容，推测所问之事的吉凶。卦爻辞是《易经》的基本素材，它们最初只是某卦某爻的筮辞，后被编入《易经》。《周礼·春官》说：“古人掌占龟，以八筮占八颂，以八卦占筮之八故，以视吉凶。”“八故”，即八事。按郑玄注，此八事指一征（征伐）、二象（灾变云物类）、三与（与人以物）、四谋（谋议）、五果（事成与否）、六至（来到与否）、七雨（降雨与否）、八瘳（病愈与否）。依八种卦象推测所占八事之后果。判断占问某事和吉凶的辞句，称为筮辞，是占问某事时的原始记录。

《易经》六十四卦卦辞和三百八十四爻爻辞，主要来源于

筮辞。

筮辞并非某一人的创造，而是长期积累的结果。它们大都是掌管卜筮的占人、筮人、卜人在不同时期记录下来并加以整理的。如《巽》爻辞中有“用史巫纷若”。说明当时史巫之官不仅管理卜筮而且整理了卦爻辞。《后汉书·张衡传》说：“或察龟策之占，巫覡之言。”可知掌管占术的卜人或筮人皆属于巫，而巫在古代的职责，不仅是巫术，也包括后世史官的工作。筮法与筮辞皆出自巫人之手的可能性很大。《易经》中有“帝乙归妹”、“亨于西山”、“亨于岐山”、“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”，都是卜巫史官记事的文字。又“大君有命，开口承家，小人勿用”，可能指周公；“不事王侯，高尚其事”，可能指伯夷、叔齐；“箕子之明夷”是指箕子。这些都是卜巫史官的语气，与文王、周公作卦爻辞的传说不相符合。《易经》中卦爻辞所反映的认识、观点有不同的地方，甚至语言也不尽相同。说明它们也非出自一人一时。

《易经》中的卦爻辞虽是用于占筮，但其中一些内容却反映了重要历史事件及古代的社会意识、思维特点、道德伦理观念等，而且总结了一些政治、生活等方面的经验。这些有价值的资料蕴含在占筮的形式中。例如《益》卦六二爻云“王用享于帝”，《师》卦上六爻“大君有命，开国承家，小人勿用”，《大有》卦九二爻云“公用享于天子，小人弗克”等，反映出君权神授的意识和某些宗法观念。如《困》卦九五爻说“劓刖，困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀”，很可能反映了古代人牲祭祀的现实。《剥》卦上九爻辞说“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”，反映了某些社会状况，对劳动者寄予一定的同情。《屯》卦六三爻说“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝”，反

对贸然行动，反映了某些来源于现实生活的经验。

组成《易经》的四个要素，即蓍、卦、爻、辞，也是占筮的四个要素。

《易传》作者对它们的性质、次序作了一些解释，里面含有大量后世人的观念和系统化的整理，不尽符合原意，在别无更为确凿史料的情况下，也有一定的参考意义。

蓍、卦、爻三者既有联系，又各有不同的性质。《周易·系辞上》说：“是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之易以贡。”德是性质，圆的意思是无定。意谓在筮法中，蓍经过“四营”、“十有八变”之后，得出什么卦不一定。“神”字指变化莫测，难以把握。《易传》说：“阴阳不测之谓神”，“子曰：知变化之道者，其知神之所为乎。”“神”即无端莫测的变化和变化的动力。蓍包括数，卦包括爻和辞，蓍有变化，卦便有变化。一切决定于蓍，而蓍以数变，变化的结果又无法逆料，所以在筮法中，蓍是最根本的，也是最“神”的。卦的性质是“方以知”。方与圆相反，意为确定。卦是蓍的记录，蓍虽无定，但它变化成的结果、记录下来的卦则是确定的。一旦成卦以后，则可“知”，也就是从卦象可知吉凶悔吝。爻的性质是“易以贡”。易的意思也是变化，不过，它是指由爻而造成的卦的变化。一卦六爻，阳爻为刚，阴爻为柔。其中一爻或数爻由刚变柔或由柔变刚，则其卦亦由此卦变彼卦，所以《周易·系辞上》说“刚柔相推而生变化”，含有某些事物矛盾变化的真理。“贡”是告。告什么呢？《周易·系辞上》说：“爻者，言乎变者也。”依《周易》筮法，筮遇一卦，其中某一爻变，或阳爻变阴爻，或阴爻变阳爻，则以某一爻爻辞为主论断吉凶。告，即是告知刚柔相推所产生的吉凶变化。

蓍、卦、爻三者的产生也有先后次序。按《周易·说卦传》说：“昔者，圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。”其中，“幽赞于神明而生蓍”，是说蓍看来很神明，但它自身并不神明，它之所以神明是因为有圣人在暗中赞助（幽赞）它。这种说法给蓍蒙上一种神秘色彩。“参天两地而倚数”是释数。“倚数”就是立数。立什么数呢？《易经》以奇数为天之数，以偶数为地之数，从而立其卦爻之数。卦的基本成分为阴阳两爻。阳爻为天，其画一；阴爻为地，其画二。阴阳皆从蓍揲而来。筮时，蓍草九揲七揲为阳爻，六揲八揲为阴爻。这就是参天两地而倚数的主要内容。“观变于阴阳而立卦”是释卦。是说观察蓍数的变化是阴是阳，因而立卦之阴阳两种，以卦之变化象物之变化。“发挥于刚柔而生爻”是释爻。阳为刚，阴为柔，万物有刚有柔，从万物的刚柔两性，创造出刚柔两种爻以象之，爻是对卦的发挥。

《易传》作者这样解释，是否符合《易经》的原意，是另一个问题。但对于它们之关系的说明却是有道理的。《周易》的基础是蓍，没有蓍，不会有卦，蓍与卦是形与影的关系。而卦与爻又是全体与部分的关系，爻是对卦的进一步发挥。

关于《易经》中的辞，《周易·系辞上》说：“圣人设卦观象系辞焉，而明吉凶。”又说：“彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也。”是说圣人创立八卦及六十四卦，是为了观察卦象，以预测吉凶。并系卦辞于卦下，系爻辞于爻下。辞分两种，一种是卦辞，亦名彖。它是一卦的总说明。另一种是爻辞，是对一卦六爻的分别说明。这里的“象”有不变的意思在内，所以卦象又称彖，彖义为断，指断定一卦之义。爻辞则是

说明变的，筮遇一卦，其中某一爻变，或阴或阳，则以某一爻爻辞为主，论断吉凶，《易经》各卦各爻之爻辞皆指变爻而言。

《易经》在儒学的经籍中，可算是一部最重要的经典。历代儒家相继标举的“五经”、“六经”、“九经”，乃至“十三经”、“二十一经”中，《易》于其中，必居其一。后来甚至把它列为群经之首，备极推崇。但是，《易》的原始形态，并非象儒家标榜和解释的那样。

《易经》为古代卜筮之书，它为卜筮而产生，也是为卜筮而应用，这是绝没有疑问的。

（陈咏明）

（3）《易经》一书的结构

要读《易经》，必须对它的结构有大体的把握。《易经》的作者是谁？这是关系其结构和内容的首要问题。《汉书·艺文志》提出“人更三圣，世历三古”的说法，认为伏羲画八卦，周文王演为六十四卦，并作卦辞和爻辞；孔子作《易传》以解经。此说最早见于《史记》。还有人提出神农、夏禹和周公等，也和《易》的成书有关系。这些传统的说法，没有充分的证据，前人即已表示怀疑。如宋代欧阳修《易童子问》就对孔子作《易传》之事提出疑问，经今人研究，《易传》确非孔子所作。五四运动后，新史学兴起，学术界普遍认为《周易》中的经文部分，即汉人所说的《易经》，也非文王周公等人所作。主要证据是，卦爻辞中讲到的历史人物和历史事件，有的出于文王周公之后。如《晋》卦卦辞说：“康侯用锡马蕃庶，昼

日三接。”顾颉刚先生《周易卦爻辞中的故事》一文中，指出康侯即卫康叔，封于卫，乃周武王之弟，其事迹在武王之后，从而认为卦辞非文王所作，断定《易经》成于西周初叶。但是，“人更三圣，世历三古”的说法也有一定的合理性。《易经》确非出自一人一时。郭沫若《周易的时代背景与精神生产》一文说：“《易经》是古代卜筮底本。它的作者不必是一个人，作者时期也不必是一个时代。”闻一多《周易义证类纂》也说：“卦爻两辞，本非出自一手、成于一时，全书卦爻异义之例，曷可胜数？”

《易经》中的蓍、卦、爻、辞等基本要素大约出自西周初叶之前的巫祝卜史之手，或许还承袭了一些殷商龟卜的东西，历代积累并不断整理而成形。《易经》虽不是由某一个人或某几个人分门别类创造出来的，但有一点可以确定，即最后有人对它进行了大体的整理加工，编纂而成现今这个样子。

编纂加工的痕迹，最明显的莫过于《易经》的卦爻辞，对它们的选择、编排和文字加工，尤见编者的匠心。

卦爻辞不全是散文体句式，还有许多协韵的句子，有些可说是不折不扣的诗歌，毫不逊于《诗经》中的作品。如《中孚》卦九二爻辞说“鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之”，表现亲情，其乐融融。《艮》卦卦辞云“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人”，描写远遯隐居的避世之士，离形而传神。《渐》卦九二爻说：“鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育”，道尽征夫不返、独守空闺的悲哀。这些整齐的诗句，也是协韵的，作为古音的韵脚，与《诗经》类似。还有一些筮辞，句式整齐，内容生动，未必属于诗歌，但足见文字功夫。如《中孚》卦六三爻辞说“得敌，或鼓或罢，或泣或歌”。写战

争搏得敌人，其兵将或有余勇而击鼓，或力已竭而疲倦（罢），或悲而哭泣，或乐而唱歌。其场面之真实生动，文字之简省，非大手笔不能够做到。再如《归妹》卦上六爻辞说：“女承筐，无实；士刲羊，无血。”描述不祥的婚姻，或讥嘲诅咒纣王和妲己，极富民间生活气息，语言生动活泼而又整齐对称。这些句子中所包含的生活内容、价值观念、人生态度等，都有差距，说明并非出自一人一时。但共同点是文字的修辞很见功夫，显然有人进行了加工修饰，使之艺术化了。

就每一卦而言，有些卦爻辞的安排，似乎围绕某个核心观念，显示出一定的系统性。如《乾》卦各爻爻辞，从初九“潜龙勿用”到用九“群龙无首”，基本上围绕龙的运动和变化而言。《艮》卦从初六“艮其趾”到六五“艮其辅”，从脚趾到面颊，从下至上地联系人的身体的各个部分。此外，如剥卦、复卦、临卦、明夷卦、兑卦、观卦、井卦、坎卦、震卦等，各爻辞之间也存在着一定的联系。

《易经》六十四卦中，有许多可以按类分别，几卦都说一类事。如《小畜》、《大畜》、《大有》、《颐》、《蒙》等为农业卦；《需》、《睽》、《丰》、《复》、《明夷》、《旅》、《蹇》等为行旅、商旅卦；《师》、《同人》、《离》、《晋》是战争卦；《贲》、《归妹》是婚姻卦。其中也有附载一些别类事情，但大体上可以这样划分。这些文字润饰和条理性的安排，都表现出编者的意旨和作用。

《易经》既然经过编纂，为什么其结构仍显得不够紧凑，内容也有许多迷离恍惚之处呢？这与《易经》的性质密切相关。

《易经》之文可分为筮辞与非筮辞两类。筮辞是占筮的内

容、卜问的记录，非筮辞大多是表现作者的社会政治思想和道德观念的。非筮辞在全书所占份量较少，但其内容较特殊，作者的理论和思想是主要成分。如《临》卦中虽也有元亨、凶、吉、无咎等贞兆词语，但主要内容都是讲君主应如何临民治民、理政临朝的。再如《观》、《兑》等卦，大都是讲理论。

《师》、《比》、《否》等卦中也插入不少哲学思想和政治主张。这些非筮辞为何插入卜筮之书？是作者抑或是编者所为？都无从考知了。

筮辞是全书的主要部分，又分为三种。一是贞事辞。古代人们对许多事情应如何办，不敢自行决定，于是通过占筮请示神灵。占筮后把请示的事记录下来，作为后来的参考。这些所记的事，就是贞事辞。二是贞兆辞。这是占筮时所得神灵兆示的记录，如吉、凶、无咎等。贞兆辞有时与贞事辞相连，有时是不相连的。还有一些作者，如《临》卦作者，只是利用贞兆辞论断、说明事理。三是象占辞。星占、蛇孽之占、鸟占等关于从自然界、日常生活中所见的异常现象中得到的兆示都属于象占辞。由此可知，卦爻辞既神秘又庞杂，往往有性质的分别，内容五花八门。在编纂中要保持其原始形态，很难构成严密的逻辑。

关于《易经》的卦象、卦名和卦爻辞之间的联系问题，也向来是易学一大疑案，长期争论不休。传统的看法是，三者之间存在着必然的内在联系。古代易学家站在维护经籍神圣的立场上，或者通过对卦象、卦名的各种解释，或者通过对卦爻辞的附会，努力寻求其间的必然联系，竭力将它们统一起来。历史上易学流派最为繁多，这是一个主要原因。事实上，学者们根据自己的解释，建立起他们自己的《周易》理论和系统。

《易经》的神秘和歧义，给建立种种系统提供了无尽的机会。

关于这个问题，应从《易经》之卜筮性质开始考虑。先谈卦画与卦名，这两者孰先出孰后出，已是无法考知的事。但筮法由蓍而卦，卦是数的结果，很可能卦画在先，卦名在后。正如许多中国的古书，本来没有篇章名目，编者为方便称谓起见，常在篇首加一个题目。如《诗经》，各首诗歌常取其前两字为名目。有些名目就如我们编排图书目录一样，甲乙丙丁，只起识别的作用。这例证可说明一些卦画和卦名的关系。卦画只是一种符号，有些有预定的意义，如乾、坤等卦，卦象与卦名相符合。有些原本没有预定意义，据筮而得象，依事而解释，这种卦画与卦名没有内在联系。

再谈卦画、卦名与卦爻辞的关系问题。《易经》起源于占筮之法，卦象是蓍揲的结果，卦爻辞是贞问及兆示的记录，前一种代表排列演算的偶然性，后一种代表特定历史时期的社会生活和心理，二者本不相关，其间绝无必然的联系。但历代的筮人及编纂者对占筮的特殊结构进行加工整理，试图构成一定的秩序。这些努力起到一定的作用，使卦象与筮辞之间体现出某种联系。如《师》卦大体言军事，《履》卦大体言行旅，《颐》卦大体言饮食。有些卦的爻辞围绕一个中心内容而论。这样的卦，名与实一致，象与实也似顺理成章。但这种联系完全出于人为的组织之功，并非内在必然性使然。六十四卦是否代表六十四种物象，都有特定的意义？就不清楚，很难稽考。其中象、名、辞之间有的有形的关联，有的有义的联系。但整体上总显出有点儿杂乱，似有似无，其原因就在缺乏内在必然联系。

现在，我们将经过加工整理的《易经》结构作一个概略的

介绍。

《易经》以卦为单位，不象其他书那样以章节篇目划分。全书共六十四卦，每卦含卦画、卦名、卦辞、爻辞四部分。

六十四卦中每一卦画都以六行组成，如䷓为观卦，坤下巽上。每一行叫一爻。可能原来每一爻并无名称，说起来很不方便。所以后人编《易传》时，就根据每一爻的位置和性质，加以“初九”、“六四”之类的称谓。并把其中“一”作为阳，称“九”，“--”作为阴，称“六”。卦画由下而上排列，最下面的第一爻称“初”，其余二、三、四、五依次上推，最上面的第六爻称“上”。

各卦多有标题。标题有时总括全卦的内容，有时选取卦爻辞中的多见词作形式联系，有时两者兼而有之。还有些卦成组，两卦标题的意义相对。有些卦，如《艮》卦等，没有标题，那是由于标题与卦辞开头重复了，所以省去。

《易经》之文分卦辞、爻辞两类。卦辞在初爻之前，一般只是用来简略地说明卦义。也有几个卦的卦辞内容较多，甚至与爻辞连续成文。爻辞是各卦内容的主要部分，每卦分为六爻，有些卦中爻辞的意义相互关联。

《易经》的原始材料是旧有的筮辞，一事一占，本来是孤立的，不相联系，经作者编者的编排组织之后，成为大体上有系统性的书。但这部典籍的形成是出于占筮的需要，它的系统性可作用于占筮方面，并非用来表达某种理论体系的。《易传》之作，本是战国之后儒生借解经文来阐述儒家的思想主张，大大背离了经文本义。自汉儒传经以来，学者历来抱着《易传》不放，以传解经，以传代经。哲理、道德、政治主张等与神秘的筮辞交织在一起，混淆了经文的本来内容，使《周

易》这部书显得格外地莫测高深。

(陈咏明)

(4) 占卜在古代生活中的意义

古代占卜的范围很广，包括祭祀、战争、农商、婚姻、政治、水旱灾害等。《易经》是一部卜筮之书，但它接触到当时社会生活的各个方面，记录了特定历史时期的许多文化片断，保存了大量原始社会风俗习惯和有关殷周之际历史变迁的文献。清代有些学者提出六经皆史，《易经》亦属于历史著作，这种说法颇嫌武断，但从它广泛记录了社会生活而言，又不无合理的因素。

《易经》的历史文献价值早已为学者所重视，从各个方面发掘，收获甚丰。这里就无须赘述了。但《易经》的最高价值并不在文献资料方面，而在于它集中体现了当时的时代精神，反映了当时人们的世界观及其变化。

在殷商之时，宗教巫术世界观占据绝对统治地位，人们将天神看作是自然和社会的最高主宰，认为世界的一切现象都处于天神意志的支配之下。

殷周之际，人们崇拜鬼神、迷信占卜的基本观念没有变。在这种基本观念的基础上，却进行了一次世界观的巨大变革。尽管这只是一次巫术宗教世界观的变革，但其意义和价值却绝对不可低估。这次变革标志着人类思想史上的一个重要发展阶段，从殷商的龟卜到《易经》的占筮，表现了人们的精神从原始的巫术蒙昧意识中获得一定程度的解放，将自觉的理性活动推进到一个新的境界。它全面而深刻地影响了古代社会生活。

首先，《易经》的许多内容表明，人们开始对把握自己的命运增加了信心，认识自然界和人类社会的自觉要求增强了。当时，人们无疑还是崇信天神或鬼神的。如《大有》卦上九爻云“自天佑之，吉，无不利”，《益》卦六二爻云“王用享于帝，吉”，《否》卦九四爻云“有命，无咎，畴离祉”，《垢》卦九五爻云“以杞包瓜，含章，有损自天”。这里的“帝”指天帝，“命”指天命，它们表现出人们仍然崇信天神和天命，认为个人命运仍要靠天的帮助和保佑，祸福吉凶仍与天的意志有密切关系。但与前代卜辞相比，却有很大变化。个人命运，吉凶际遇已不是绝对被动地听命于天或绝对地不可更改了。有些事情，通过人的行为或努力，可使结果产生变化，甚至可影响到天。上举《垢》卦九五爻辞“有损自天”句，从其前后语意判断，亦由人事不善，然后才有符合天意的陨灭之祸。如《泰》、《否》两卦是对立的组卦，《泰》卦的卦辞说“小往大来，吉亨”，《否》卦的卦辞说“不利君子贞，大往小来”。此是说，大小往来是可以转化的，泰否、吉凶也是可以相互转化的。再如《既济》卦九五爻说“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”。明确说天神对人的福祐，不在于祭品的薄厚，而要靠人事本身的善恶行为来决定。

《易经》之前，殷代的龟卜等卜辞关于吉凶福祸的预言相当决断。所卜之事，吉就是吉，凶就是凶，“受祐”与“不受祐”等界限分明，不可更改。《易经》卦爻辞断定吉凶，则明显增加了人为的因素，筮得之卦即使不吉利，也可通过占者的努力化凶为吉。

尽人事可转移天意的意识之萌生，改变了人类对于自己和对于自然的认识，改变了整个精神世界。《易经》中《震》卦

是一个典型的例证，我们可举它来说明。其卦爻辞为：

震，亨。震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯。

初九：震来虩虩，后，笑言哑哑，吉。

六二：震来厉，亿丧贝，跻于九陵。勿逐，七日得。

六三：震苏苏，震行，无眚。

九四：震遂泥。

六五：震往来厉，意无丧，有事。

上六：震索索，视矍矍。征凶。震不于其躬，于其邻，无咎。婚媾有言。

“震”这个卦名及卦爻辞中的“震”，指雷电。《说卦传》：“震为雷”。《震》卦主要表现人们对待雷电的心理、认识 and 态度等。这是一个很有意义的问题。在原始社会，人类抗争自然的能力还微不足道，面对自然的威力和狂暴，人类显得那样渺小和软弱，从内心感到异常的恐惧，尤其是一些较大的自然灾害和较为壮观的自然现象，使人既敬畏又恐怖，以致给整个人类历史打上深深的烙印。譬如现在中外许多民族都有关于洪水的传说，那就是这种为害较烈的自然灾害留在人类童年心理中的一种恐怖记忆的反映。除洪水之类的大灾害之外，最常发生又最使原始人类感到恐怖的莫过于雷电这种自然现象了。雷雨来时，雷声震地，电光闪烁，有时还能击毙人畜，燃起大火。对雷电的畏惧也可说是人类童年的一种心理定势。如古希腊神话中的众神之父宙斯就是掌握雷电的，他掌握着最高权力，反映出古希腊人在所有自然现象中，对于雷电最为敬畏。

中国远古的人们也害怕雷电，《竹书纪年》载商王武乙三十五年“王畋于河渭，大雷震死”。《左传》僖公十五年“震夷

伯之庙”等，就是对雷电特别注意的记录。《震》卦也记录着人们的恐惧心理，“虩虩”、“苏苏”即是恐惧貌。但它也表明人们对雷电的态度正在发生一个根本的变化，当从来都叫人惊惶失措的雷电发作时，竟有人毫不在意，笑语依然，一些人手中的食匙和正喝着酌酒竟然没有被吓得掉落到地上。这在今人看来很自然的事，在当时却是极其异常而值得注意和记录的事。

《震》卦还写下其他几种对雷电的认识和态度。初九爻辞写由害怕雷电到镇定自若，是有一个发展过程的，经过长期观察和认识其规律，然后才转变为“笑言哑哑”的态度。卜筮者记录的正是这个转变时期。六二爻似记录了一则故事，说当雷电交加时，某人失其钱贝，时方登九陵之上，筮遇此爻。筮人劝告他不要冒着危险去追寻，七日内可失而复得，其言果验。六三爻说雷霆作而人恐惧，不过也不必总要躲起来，在雷雨中行走，并无凶险。九四爻只“震遂泥”三字，或许是说人被雷惊而坠落在泥淖中，或许是单纯记录雷电下击地面的现象。六五爻按《易传》的解释是巨雷往来，将若击人，其势危险但无损失于事。“意”，《四库全书》本《周易集解》作“亿”，此据《十三经注疏》之《周易正义》。这里“意”解作思索、盘算更贴切。这条爻辞实际描绘出这样一个场面：雷电在空中震响闪烁，非常危险，而某人却站在那里思虑他的财产是否会因此受到什么损失。上六爻“震索索，视矍矍”，乃是畏惧貌。是说有人总是对雷电心存畏惧，乃至吓得惊惧四顾，战栗不已，说来也巧，巨雷不击在这样的人身上，偏击在其邻居家中。其亲戚看到他这样怕雷，议论纷纷，总以为他做了什么亏心事。拨开《震》卦之占卜的迷雾，剥离后世儒家的附会，就可看到其原始材料的真实面目。从对雷电的一味惧怕和顶礼膜拜，到对它冷静观

察而后不惧怕，逐渐又到人们对现实生活问题的关心，如对财货的得失等问题超过了对雷电的顾虑，最后到认为雷之是否有害，主要取决于人们自己的道德、理智和行为。《震》卦确实勾勒人类精神生活发生变化的轨迹。整部《易经》以占卜的形式表现出从蒙昧中抽衍理智，从直观中加强理性的认识过程。

其次，与理性的自觉具有同样重要意义的是，《易经》指出了这种理性的特点，标明了本民族文化的发展趋势。《易经》的占筮从数开始，衍成六十四卦系统。但其认识的结果并没有停留在抽象的逻辑层次上，也没有落实到自然界的规律上，而是将主要精力都集中于社会发展规律上，以逻辑的形式确定了一套初见轮廓的道德伦理规范。《易经》的许多卦爻辞不仅示人以吉凶，同时予人以劝戒和教训，令人按照某种社会规范而不是自然界的规律采取行动。

这些劝戒和教训涉及古代社会生活的各个方面。如《谦》卦初六爻辞说：“谦谦，君子用涉大川，吉”，认为君子如有谦而又谦的品德，过大川可平安无事，一切吉利。《益》卦九五爻云：“有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德”。“孚”即“俘”，意谓对俘虏都广施恩德，则臣民便会顺从我之德。《家人》卦九三爻云：“家人嗃嗃悔厉吉，妇子嘻嘻终吝”，主张家庭生活应重严肃而戒轻浮，认为这样方可少生事端。《师》卦上六爻：“大君有命，开国承家，小人勿用”。“小人”实指庶民而言。此处说凡封赏邦国家邑之事，只可加之诸侯和大夫，不可加之庶民，强调上下尊卑的等级秩序。《观》卦六二爻云：“闚观，利女贞”，是说不出闺房、见识很少的女子如有占问，多半有利。此盖后世“女子无才便是德”等类说法的初绪。《易

《经》主张强勉、谦虚、有恒、和悦、节俭、不乱动妄行，要有选择地交朋友，用占筮的权威而以教训的语气道出，竭力使它们成为古代社会生活的原则。由此可知，卦爻辞表现出的理性认识内容大多有关修己、待人、处事等问题，属于社会实践理性。中华民族之重精神境界、重道德修养的文化传统从这些卦爻辞中可概见萌芽。

占卜属于巫术迷信，本与理性认识相对立。《易经》这部书表明，当时的理性觉醒虽然还没有挣脱孕育着它的卜筮，但它确实已朝着宣告自身成熟并彻底埋葬卜筮权威的方向发展。

既然是理性认识，必然包含着对客观规律的追求。卦爻辞中有些文句，即似乎在努力寻求社会生活的规律性。如《大过》卦九二爻辞说“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利”；九五爻辞说“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉”。是说老夫老妇新婚，就好像枯杨有时也会生叶生花一样，虽不值得称誉，但也没有什么不好。这已经不算是占卜神意了，而是筮者根据自然现象进行一种比附，然后做出答案。筮者的联系有很大的主观随意性，也许有些不伦不类，但他毕竟在探求某种规律性的东西，与卜辞比较，《易经》在思维水平上有很大提高。再如《泰》卦九三爻辞说：“无平不陂，无往不复。艰贞 无咎。勿恤其孚，于食有福。”是说平与陂，往与返，总是循环往复的。故虽遇艰难，总会好转。占者不必忧虑被人掠夺之苦，在饮食上还会有福可享。象“无平不陂，无往不复”这样的认识成果，在当时来说，确实达到了相当高的思辨水平。

卦爻辞体现出作者和编者在努力追求天道、天命与人事的一致性，体现出人事有为的观念。这对于神意及巫术宗教的权威是一种挑战。既然世间的行为有一定的规律性可依循，寻到

这些生活的准则就可以趋吉避凶，那么何必还要依赖神意的预测或占卜呢？《左传》桓公十一年有云“卜以决疑，不疑何卜？”这种思想可说在《易经》中即已萌芽。

以《易经》为代表的占卜内容表明，殷周之际人们的精神世界和社会生活正在经历一次巨变，孕育着其后百家争鸣的文化成果。

（陈咏明）

二 卦 象

（1）什么是卦象

《周易》用来推测吉凶的依据是卦象。卦象有形象、象征的意义。组成卦象的基本符号是“一”与“--”，它们称作爻。用三个爻重迭起来，可组成另八种符号，分别是“三”（乾）、“三”（坤）、“三”（震）、“三”（巽）、“三”（坎）、“三”（离）、“三”（艮）、“三”（兑），这便是八卦。用两个八卦，也就是六个爻重迭起来，可组成另六十四种符号，称作六十四卦。八卦为单卦，《周礼》称为经卦；六十四卦为重卦，《周礼》称为别卦。

《周易》中只有六十四卦，而无八卦之象。传统的说法是伏羲画八卦，周文王演为六十四卦。这种说法有合理的因素，即从传说中的人物到周文王这个历史人物，意味着从八卦到六十四卦经历了一个很长时间的发展过程。六十四卦很可能从八卦演变而来。

卦象是一种符号，然而却是一种特殊的符号。它既不是文字，也不是数字，又似乎兼有这两种符号的某些功能。其最大

的特点在于含有突出的象征的意义，可以说，卦象的特点在于“象”。《周易·系辞上》说：“圣人设卦观象系辞焉，而明吉凶”，《系辞下》说：“八卦成列，象在其中矣。”由此可知，卦象所以成为卦象，其一是为了预测吉凶，用象征的系统来反映某种与占筮相关的认识。其二是只有将卦的两种基本符号“—”与“- -”罗列起来，才可成象。即使是爻象，也只在具体的卦中才有意义。

卦象究竟象征什么呢？易传《说卦》认为，用三个爻组成的八卦所代表的象征意义是：乾（☰）为天，坤（☷）为地，震（☳）为雷，巽（☴）为风，坎（☵）为水，离（☲）为火，艮（☶）为山，兑（☱）为泽。不过，这只是最基本的象征意义，每卦都还可以象征许多东西。如《说卦》又说：“乾为马，坤为牛，震为龙，巽为鸡，坎为豕，离为雉，艮为狗，兑为羊”，“乾为首，坤为腹、震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口”。又说乾为圉，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。坤为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄，其于地也为黑。等等。各卦都罗列了许多，内容极为驳杂。《易经》本为卜筮之书，八卦或六十四卦本为卜筮之用，起初并不一定象征什么。卦所象征的意义是后人逐步加上去的，象征的意义多一些，杂一些，有利于筮人触类旁通，灵活运用。如上引关于乾卦的解释，既可象征人类社会的君父，又可代表自然界的金玉之类和动物界的马、植物界的木果，还可表示感觉（寒）和颜色（大赤）。真是难以捉摸，甚至是随意所之。但这样解释令人感到真实可信，这符合占筮的需要和筮人的作风。

《说卦》约为战国后期的作品，汉墓出土帛书本《系辞》中有今本《说卦》文，此传中的一部分在汉初即已存在，由于产生时间较早，它的解释有一定的参考价值。

除了易传之外，《左传》和《国语》中引用《易经》进行筮占和引用《易经》文辞说明事理的记载共有十八、九则，这是最早的关于《周易》的记载。

综计《左》、《国》所载关于八卦的象征意义，约有下列几种：

乾——天，天子，金，玉。

坤——土，马，母，众，顺，帛。

震——车，雷，兄，长男，足。

巽——风，女。

坎——水，夫，众，劳。

离——火，日，鸟，牛，公侯。

艮——山，“于人为言”，庭。

兑——泽，旗。

这些象征，除极个别有出入，基本与易传《说卦》相符。由此可确定两点。一，八卦的最基本意义，即乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽，是其最早的取象意义，起源既早，又为人们共同承认；二，八卦各卦的取象，涉及包括社会和自然界在内的范围很广的事物及现象。虽然庞杂，又似乎有些推衍的联系，大致有些约定俗成的界限。

易传中的《大象》、《序卦》、《杂卦》等主要解释《易经》的六十四卦。《序卦》除对乾坤两卦主取象说外，对卦名的解释，大都主取义说。如以“屯”（䷂）为盈，以“师”

(䷌)为众，以“需”(䷄)为饮食，以“临”(䷒)为大，以“履”(䷉)为礼，以“泰”(䷊)为通等等。其意义都比较抽象，不象八卦那样具体。《左传》、《国语》中有以“屯”(䷂)为厚与固，以“豫”(䷏)为乐，以“明夷”(䷣)为日，以“比”(䷇)为入，以“随”(䷐)为出等事例，释义与《序卦》、《杂卦》等接近，有的学者认为是《序》、《杂》等取其义加以发挥的缘故。

卦象是怎样形成的呢？按《周易·系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”包牺亦即伏羲，是传说中的人物，曾教民伏牛养马、捕鱼结网，以充庖厨，故名包牺。神农氏的传说出自他之后，这样来说，伏羲应是渔牧狩猎时代的象征。伏羲作八卦的传说是否属实姑且不论，但八卦的取象，确实含有某些远古人类的认识特点。宇宙间最大者为天地，天上最惹人注目者为日月，地上最惹人注意者为山泽，社会之初最切用者为水火。天地风雷山泽水火是原始社会中人们感受最深也最直观的八种自然现象。从物质属性而言，天与风、水与泽、地与山都没有本质的区别，只有现象的区别。而原始人认识事物，基本是经验的和直观的，并不从本质上加以概括。所以，划分为天地风雷水火山泽八大现象，代表着远古人类的认识成果。除了这些最基本的现象之外，畜有马、牛、鸡、豕、狗之属，人有耳、目、手、腹、足、股之部分，颜色有玄、黄、赤、白之别，这些也是最基本的经验、最直观的认识，《说卦》将这些也列入八卦的象征，是自然而然的，它比较可信。由八卦至六十四卦，时移世改，社会生活复杂起来，人们具有了进一步抽

象和概括的能力，卦的取象也就丰富起来。《系辞下》所谓八卦的取象来源于人类直接的观察，仰观天，俯观地，近取之于身，远取之于物，多注意鸟兽之迹和适于生长的植物，含有相当合理的内核。

《周易》中的六十四卦都是六画重卦或别卦，而不是三画的经卦或单卦。但后世对六十四卦的解释仍是以八卦的意义做出的说明。如《既济》(䷾)是坎(☵)在离(☲)上，坎象征水，离象征火。易传中的《象传》解释说：“水在火上，既济。”以救火而言，可象征水势压倒火势；以烹饪而言，可象征烧火煮水，亦为正常可行的。《未济》(䷿)是离在坎上，《象传》说：“火在水上，未济。”以救火而言，火势压倒水势；以烹饪而言，无法烧火煮水。《晋》卦(䷢)是离(☲)在坤(☷)上。离为火，坤为地，《象传》说：“明出地上，晋。”这是以离为日的光与热，象征早晨太阳出于地上，是光明。《明夷》卦(䷣)是离在坤下。《象》传说：“明入地中，明夷。”这是象征晚上太阳没于地下，“夷”意为灭和没，明的灭没是黑暗。但《象传》的解释也不总是这样合情合理。如《泰》卦(䷊)为上坤(☷)下乾(☰)，坤为地，乾为天。地在上，于理不通，《象》传却说：“天地交，泰”，认为这样反而符合“天地之道”。《否》卦(䷋)相反，天在地上，自然成理。《象》传却说：“天地不交，否”，乃国家之难的征兆。这些道理也无法究诘。易传中的《象传》专门以八卦之天地风雷水火山泽解释重卦的卦象，在后世也有较大影响。

以八卦所象征的物象说明重卦的物象，进而解说一卦的卦辞和爻辞，论证所占之事的吉凶，这种方法早在《左传》、《国语》中就有应用的例证。只是比较复杂，常需变卦以后才

可解说。如《左传》襄公二十五年记载齐国大夫崔杼娶寡妇棠姜，占问一卦，“遇《困》（䷮）之《大过》（䷛）”。《困》卦上兑（☱）下坎（☵）。兑为少女，也就是妻；坎为中男，为夫。这正是夫妻配合之象。所以占卜的巫史认为是吉兆。但陈文子说：“夫从风，风陨不可取也。”这是因为《困》卦第三爻为老阴之象，应变为阳爻，于是整个卦变为《大过》，原来的坎变为巽（☴）。《大过》是兑在巽上，即妻在风上，又是风吹走妻之象，这就是凶兆。也有不变的例子，如《左传》僖公十五年载：秦伯欲伐晋国，筮遇《蛊》卦（䷑），下巽上艮。秦军先败，筮者解释说：“乃大吉也，三败必获晋君”，说此番可“获其雄狐”，而“狐蛊必其君也”。下巽上艮，即风在山下这个卦象，春秋时人以为不吉。因《左传》昭公元年有“女惑男，风落山，谓之蛊”，可知蛊卦之象有败坏的意思。据筮者说艮有狐的象征。《说卦》谓艮为“黔喙之属”，即豺狼一类的兽，大概也包括狐。那么“狐蛊”指狐之败坏，为什么筮者说“狐蛊必其君”呢？这是因为按照互体的原则，从第三爻至第五爻（即九三爻至六五爻）为震，而震有君之意。故“狐蛊”有其君败坏的意思。又当时正值秋天，筮者以内卦巽风象征秦国，外卦艮山象征晋国，认为“我落其实，而取其材”。可知晋君的败坏是遭到俘获。这样以八卦所象征的物象为基本出发点，加以变卦和互体等方法解释卦象和论证吉凶，是主要的筮法之一。

用几种物象分析吉凶，毕竟太牵强附会了。而且随着社会的不断发展和事物的日趋复杂，原先的取象越来越显得贫乏了，于是有些故神其说的人就在卦象上大做文章，凭着主观随意性给它们添加上许多新的象征意义。从方位说，以乾为西

北，坤为西南，震为正东，巽为东南，坎为正北，离为正南，艮为东北，兑为正西。从空间说，上面两爻为天，中间两爻为人，下面两爻为地。就社会论，以初爻为元士，二爻为大夫，三爻为公，四爻为诸侯，五爻为天子，六爻为宗庙，等等。扩大取象范围的结果，是使卦象这种符号的内涵愈加具有不确定性，而难以把握。

总的说来，卦象是一种带有巫术色彩和神秘意味的符号。

（陈咏明）

（2）八卦起源

关于八卦起源的问题，是易学的争论焦点之一，迄无定论。

最早提到“八卦”这个名称并加以解释的，是成于战国时期的易传。易传《系辞下》说远古包牺氏始作八卦，《说卦》详细介绍了八卦的各种象征意义。包牺氏其人也只是神话传说中的人物，说他作八卦，显然太渺茫、太虚幻了。不过我们相信八卦的起源一定很早。《易经》成书于西周初年，似乎是可以肯定的。其中只有六十四个重卦，而无八卦这种单卦。六十四卦从八卦演化而来，从八卦发展到系统的六十四卦，必定需要一个不短的历史时期。据此推论，八卦一定在《易经》成书很久以前就已出现。八卦出现后，经历很长时间，演为六十四卦，又经过一段时间，待六十四卦逐渐成熟以后，才有人加以整理和系统化，使之成为流传到现在的《易经》。

八卦出现的时间至迟应在西周建立之前。

主张八卦出现应在周朝建立之后的学者认为：殷商出土的甲骨文中绝无卦的记录，如果八卦起于周之前，保存了商代文化的甲骨文应有记录，反之，则可证八卦起于周以后。对此，有些学者提出反对意见，指出近现代出土的一些殷墟甲骨和周原甲骨中，常有三位数、六位数排列成的数字系列，即为卦的原型；也有人提出某些甲骨刻辞的顺序是由下而上，与卦画的顺序相同，可为甲骨与卦有联系的佐证。其实考察八卦起源的时限，不必依据商代的甲骨。因为居于黄河流域的殷商和起于渭水流域的姬周本不是一个民族，他们都崇信占卜，但占卜的方法却不必相同。《史记·太史公自序》说：“三王不同龟，四夷各异卜。”《史记·龟策列传》又说：“蛮夷氏羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜，或以金石，或以草木，国不同俗。”这话是很对的。虽然后来入主中原的周族也接受了龟卜，但龟卜决疑和揲蓍求卦毕竟分属两个文化系统，它们之间可能有相互融合的现象或时间上早出与晚出的分别，却无继承关系。因此以记录卜辞的甲骨文证明八卦的起源，没有多少道理。八卦很可能在周族还藩居西壤并经营农业的时候就已产生，其直接的制作和完善者是历代的巫史。

关于八卦起源的核心问题是：八卦这种符号缘何而起？它的原始意义何在？古今对此有许多假说，成为历代易学的主要内容之一。其中影响较大的有伏羲观象说，认为卦画来源于对自然现象的观察认识；有画前有易说（宋邵雍和朱熹），认为起于对数和理的领悟；有文字说（《易纬·乾坤凿度》和宋杨万里明黄宗炎），认为来于上古时代的象形文字。近人则提出卦画源于先民对男女生殖器的崇拜，或来于上古时代结绳记事，等等。现在中外易学提出的假说更多，如有人认为起于测

日土圭仪器的应用，此为“卦”所以合“圭”“卜”而为字的原因，有人认为起于古人观象于月，有光则阳，无光则阴，或缺或盈，以八种分别而成八卦；有人认为起于古人应用二进记数法，八卦是依此给事物的编号。由于史料不详，八卦起源的问题给人们留下充分驰骋想象的余地，又由于仁智所见不同，提出的假说就多种多样，异彩纷呈。它们未见得符合事实，但各具一定的合理性和启发性，充满睿智和灵机，兹举几种简述于下。

易传作者提出的伏羲画八卦之说，为后世很多文人所尊奉，如司马迁、扬雄、王充、徐干、淳于俊、孔颖达都尊此说。此说的合理因素是：首先，伏羲乃以畜牧为主的原始社会时的传说人物，八卦萌芽于此时，不无可能性；其次是肯定八卦为可以通神明的、经过身历目击的观察而得到的认识成果。这种仰观俯察的认识方法附合古代认识的实际，八卦来源于原始社会中人们感受最深的自然现象，也是很可能的。《系辞上》说：“在天成象，在地成形，变化见矣”；又说“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明，莫大乎日月”；又说“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月”。古人感受最深的，正是天地的广大、四季的变化、日月的交替等自然现象，因为那时人类的生产力还完全受制于自然，也没有复杂的社会关系可转移人们的注意力，只有水火风雨等自然现象直接影响着人类生活。通过对自然的观察和对代表自然力的神的崇拜，产生了八卦这样用于占卜的标识符号，确为一种合乎情理的解说。

近人章太炎和郭沫若都认为卦的基本符号“—”与“--”是象征男根女阴。章氏认为由此引出阴阳观念；郭氏以为由此可判决卦画是生殖器崇拜时期的产物。这种说法其实在《易传》中

己露萌芽，《系辞上》说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉”，“乾道成男，坤道成女”；《系辞下》说：“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。”这都是从男女性别和关系上着想引出的结论。《系辞下》说伏羲画八卦除了“远取诸物”，即观察自然现象之外，还有“近取诸身”的一面。汉代《易纬·乾坤凿度》论卦象的由来，共有六个源泉，其第一来源就是“配身”，如“乾为头首，坤为胃腹”。以下才是“取象、裁形、取物，法天地宜，分上下属”。“近取诸身”、“配身”，都是指观察自身的生理现象，未见得是生殖器崇拜的产物，因为自身生理现象也属于古人最先直接感受到的自然现象之一，他们由此得到一些片面的、未脱离经验的辩证观念，也是很可能的。

八卦为原始文字的说法也广为人知。此说最早见于《易纬·乾坤凿度》：“上古变文为字。”三是古天字，二是古地字，三是古风字，三是古山字……自宋人杨万里等坚持此说，直到近现代还有人不断为之考证。他们说乾卦的卦象象个“天”字，坤卦为“地”，震卦象“雷”，艮卦象“山”等等，尤其是坎卦与离卦更为明显，与篆文的“水”字及古文的“火字”极其相象。所以有些讲文字学的书，甚至推八卦为中国文字之祖。

与文字说相近的是八卦起于结绳记事说。刘师培推断古代有一种结绳文字，其《中国文学教科书·论字形起源》说：“盖田猎时代，以获禽记数，故古文之一二三字，咸附列戈字于其旁，所以表田猎所得之物数也。……是结绳文字，不外方圆平直，此结绳时代本体之字也。”以结绳文字为启发，有人提出“一”“一”二画分别代表有结之绳和无结之绳。

还有人将筮法和数目与八卦起源联系起来。朱自清《经典

常谈》说：“至于八卦，大概是有了筮法以后才有的，商民族是用龟的腹甲或牛的胛骨卜吉凶，……这便是卜辞，卜辞里并没有阴阳的观念，也没有八卦的痕迹，……到了周代，这时候却有了筮法，作为卜法的辅助。筮的时候，用蓍草的杆子，方法已不能详知了。大概是数的，取一把蓍草，数一下看是什么数目，看是奇数或是偶数，也许这便可以断定吉凶。……八卦的基础便是一二三的数目，整画‘—’是一，断画‘--’是二，三画叠而成卦是三，这样配出八卦，……八卦到底太简单了，然后便将这些卦重起来，两卦重作一个，成了六十四卦，就是周易的卦数。蓍草的应用，也许起于民间，但八卦的创制，六十四卦的推演，巫与卜官大概是重要角色。”这也是一种出色的推想。

近年结合考古新发现进行的研究取得突破性进展，可与朱自清关于八卦的基础是数目的推想相印证。近数十年，考古界不断有新发现，除1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书《六十四卦》及卷后佚书《二三子问》和别本《系辞》外，1977年秋，陕西岐山周原凤雏村发现卜甲一万多片，同年安徽阜阳汉墓出土一批竹、木简，1978年江陵天星观鄢阳君番敕墓出土一些战国中期的竹简。这些卜甲和竹、木简的一部分刻有数字组成的系列，或者说是数字图形画，主要由六位数组成。这使一些学者悟出，这些数字系列即卦的原型。由此联系1918年湖北孝感县出土的周初铜器铭文和1956年河南安阳四盘磨村、陕西张家坡一带发掘出的卜骨等，也有六位数字的组合，过去被学者释为“族徽”和“奇字”，实际就是卦画。张政烺从1980年起，发表了一些重要论文，对数字卦的形式、内容和发展过程进行了周详精严的论述，以大量事实说明卦的两个基本符号“—”与“--”

即经由一与六两个数字简化而来的。卦的数字先简化为一与六（古文作一与八），再变作后来的卦画。这些新的发现和研究成果为学者们对卦画的起源提供了一种新的解释。

此外，从古代起，就有一些学者，依据观物取象说，用某一类具体物象去说明卦画起源。如宋代林光世，观察天象，说星象有八卦、六十四卦；清朝陈图作《周易起元》，又说名山大川中有八卦、六十四卦。《四库提要》的作者认为这是解释卦画起源的末流。早在宋代，程颐就讽刺此类解释。他说道：“观兔子也可以画卦。”从历史上看，用某一类物象去解释卦画的起源，都不成功。

上述这些假说和推论，从各种角度探究了卦的起源，其中凝聚着研究者多年的心血，各含一定程度的合理性，但哪一种也没有得到公认。

学界基本没有分歧的问题是八卦的象征意义，八卦象征天地雷风水火山泽，这一点自古至今很少有人提出异议。由此推论八卦的起源，也有一定的参考价值。将世界归结为天地风雷水火山泽八种自然现象，并以它们为根据推测人事吉凶，反映出一种相当古朴的认识特点。这八种自然现象，纯是现象的划分，而非性质的区别。虽然作为概念来说，它们已经过了抽象和概括，但毕竟不是本质的把握。至迟在春秋战国时期，中国有了“五行”的观念，如《左传》文公七年、昭公二十五年都有记载。最早似由《尚书·洪范》提出。《洪范》将“五行”列为“九畴”的“初一”，虽然还没有讲五行是世界的本原，但确实含有五行是构成万物基本材料的思想。将天地水火风雷山泽的八卦卦象与水火木金土的“五行”作一个比较，显然后者比前者更多本质性的把握，认识得更加深刻。约公元前6世纪末5世纪初

的古希腊哲学家赫拉克利特将世界归结为一团按规律燃烧和熄灭的永恒的火，稍晚的德谟克利特提出宇宙的基本构成材料为“原子”，古代印度人认为宇宙万物是由地、火、水、风四大物质元素构成的。从认识的深度讲，它们都类似五行说，代表人类认识深化过程的一种共同的发展阶段。八卦对自然界的总结明显尚未达到这个阶段。无论“一”与“--”象征什么，都不会具有系统的阴阳观念，这从《易经》卦爻辞便可证知。以阴阳观念说明事物的性质和变化，大约是在西周末年出现的，《国语·周语上》载西周末年的史官伯阳父说：“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。”春秋战国期间，阴阳之说屡见于《左传》、《国语》等史籍。以阴阳观念把握事物本质，比五行之说需要更高的抽象能力。以此推论，从人类认识的规律而言，在很早就提出具有相当高思辨水平的阴阳五行说的中国，用八种自然现象来认识世界的八卦应当产生于更加久远的年代，很可能产生于周王朝建立之前。

（陈咏明）

（3）八卦与六十四卦

关于八卦的构成，古今的说法也不尽相同。一般是认为三画成卦，即将奇“一”偶“--”两画，以三重迭，分别组合，构成八种卦象。前人编有一口诀，亦名八卦取象歌：乾三连（☰），坤三断（☷），震仰盂（☳），艮覆碗（☶），离中虚（☲），坎中满（☵），兑上缺（☱），巽下断（☴）。这是在八卦产生很久以后，发展到通行本《周易》，人们根据象数符号本身的特点，为了利于记忆而编的。其实，作为八卦的基础的奇偶

两画，最初也未必就是这样。

这八个不同的三画卦，依朱熹的说法，起初只是表示吉凶，并无许多义理，也不象征什么。后来人们要说义理，才使卦象象征事物。在象征的事物中，最早的意义为天地风雷水火山泽，似乎是可以肯定的。按《左传》庄公二十二年记载，最先说卦的“周史”便谓“乾为天，坤为土，巽为风”，其余几种意义也可在《左》、《国》中寻到参证。这八种象征意义是古人对自然现象进行归纳和抽象的结果。八卦的形成、发展和运用，都是为了占筮，须从占筮的角度去把握，方不致偏离方向。直到孔子主张读《周易》而“不占”，它的性质开始逐渐发生变化，不过这已是它完成以后的事情。八卦出现是为了解消人们心中的疑虑和恐惧，以决定自己的行为或行动。而越是古老的时期，自然力对人类生活的影响就越大，自然界的风雨晦明是人类疑虑和恐惧的主要对象，所以八卦最初的、也是最基本的意义就概括着对那些自然现象的认识。除了自然界的变化之外，古人需征询天神意旨的还涉及许多社会的或具体的事物，仅八种象征显然不够用，于是人们就给八卦添加新的意义。易传《说卦》云：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之少女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”根据这段解说，似乎可以得出这样的结论，即八卦的三爻中，如只有一个阳爻，即以此阳爻为主爻；如果只有一个阴爻，即以此阴爻为主爻。乾卦的第一爻转到坤卦，占住坤卦第一爻的位置，这就成为震卦（三），卦象为阳，为男象，从初爻的位置而言，称长男。乾卦第二爻转到坤卦，成为坎卦

(三)，称中男。第三爻转到坤卦，成为艮卦(三)，称少男。同理，坤卦的初爻转到乾卦中去，占住乾卦初爻的位置，成为巽卦(三)，称长女；依次转变，成为离卦(三)，中女，兑卦(三)，少女。看起来次序井然，其中似有规律可寻，其实仔细寻思则不然。假使八卦形成之时，即有阴阳观念，那么离是火和太阳的象征，应属于阳性，如何反而成为阴性？坎是水和月亮的象征，应属于阴性，如何反而成为阳性？显然不合情理。如果不以阴阳而论，雷、水、山等为什么便是天地的长子、次子、少子？风、火、泽等为什么便是天地的长女、次女、少女？这里面也毫无道理可言。再联系八卦的其它象征，如君臣、马牛、手足、黄白之类，就可知八卦的象征意义之间并没有什么必然的关系，大多是毫无道理的硬组。这只能说明，它们多是出于占筮的需要，由筮者随意出之、逐渐积累起来的。

由于人类社会的发展，生活内容日趋复杂，即使可以增加内涵，八种卦象也不足以包括所占之事和事物的变化了，于是加以推衍，成为六十四卦，三百八十四爻，于是卦象涵盖的内容加多应付的事变也加多。

关于六十四卦的构成，传统的说法是八卦重迭而成。《说卦》谓：“兼三才而两之，故易六画而成卦。”两两相叠，只能是六十四卦。

六十四卦究竟是谁重的？历史上共有四种说法，王弼等人认为是伏羲重卦，郑玄等认为是神农重卦，孙盛认为夏禹重卦，司马迁等以为文王重卦。这些传说的真实性很少，我们宁可怀疑，不可盲信。伏羲神农等人的历史根据很少，夏禹的根据也不多。周文王虽实有其人，但在重卦说宣传之始，司马迁

自己就不敢肯定。何况重卦之人，以后还有异说，这个问题我们已无法考定。

易传《系辞上》说：“八卦而小成，引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣。”这里反映了一些真实的东西。其一是说明从八卦的创作到六十四卦的演成，是经过两个阶段的。无论主张重卦者是伏羲还是文王，或是其他人，都承认先有八卦，后有重卦这个事实。从八卦重至六十四卦，似乎是很容易的，但在文化幼稚的古代又谈何容易。八卦小成，是一个时代完成的，来源很古；六十四卦的演成，经历了另一个时代，时间很长。其二是说明出于占筮的需要，才形成六十四卦系统，它的目的在囊括天下一切事物，以传达无所不知的天意。

从内容上讲，六十四卦是八卦的引申，按类联缀了有关农商、军旅、行旅、政治、家庭等事情，要比八卦丰富得多。除此而外，它还表明人类认识能力的深化。在六十四卦的卦爻辞中，往往不把环境或条件看作决定人事吉凶的唯一或主要原因，也注意从主观方面作出说明。例如《履》卦六三爻辞说：“眇能（能读为而）视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。”写一个人盲而又跛，强去看物走路，结果踏在老虎尾上，被老虎吃掉。这是比喻人的主观能力不够，偏要盲目行动，终于闯下大祸。《井》卦九二爻说：“井谷射鲋，瓮敝漏。”写人用箭射井里的鲫鱼，结果把汲水瓶射破了。古代有射鱼之法，但应射江河湖海中的大鱼，象这样射井中小鱼，只能招致失败。此是说明人的主观手段应与客观条件相适应。这些表明人们辨别事理的能力提高了。六十四卦的每卦均由六爻组成，它的变化也远较八卦为多。《系辞下》从占筮的角度给这六爻下断语说：“初难知，上易知”，“二多誉，四多惧”，“三多凶，五多功”。将

事物的难知易知、可美可惧及成功与失败等各种可能性都考虑进去了。这一方面固然出于占筮者左右逢源、自圆其说的需要，另一方面也表明人们的分析能力较八卦时大有提高。

随着认识内容的丰富和深化，六十四卦的象数也远较八卦复杂。在六十四卦中，原来的八卦也保存着，只是自相更迭，变为六爻了。如乾三变为乾 ☰，离三变为离 ☲，兑三变为兑 ☱ 等。这八卦的卦象，与三爻八卦的卦象基本一致，没有多少变化，比较单纯。其余各卦的卦象就相当复杂了。如《屯》卦（䷂），下卦是震，上卦是坎，震为雷，坎为水为云，《屯》是云中有雷之象。所以易传《象传》说：“云雷，屯；君子以经纶。”是说云雷相聚，故卦名《屯》，君子观此卦象及卦名，则兼用恩泽和刑罚，以经纬国家。《蒙》卦（䷃）的下卦是坎，上卦是艮。坎为水为泉，艮为山，《蒙》是山下出泉之象，所以《象传》说：“山下出泉，蒙；君子以果行育德。”是说山下出泉，其源被山蒙盖，是以卦名蒙。象征人的美德，只要能坚决贯彻下去，最终还是能冲破外界的阻压，象山泉那样汇入滔滔江河，蔚为大观。《鼎》卦（䷱）的下卦是巽，上卦是离。巽为木，离为火，《鼎》是木上有火之象，所以易传《象传》说：“鼎象也，以木巽火，亨（烹）饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”其余诸卦之卦象的解释也是这样。

除卦象外，六十四卦还有爻象。按《易传》及其后的解释，每卦六爻都是由阴阳二爻组成。阳爻（—）标以“九”字，阴爻标以“六”字。阳爻象阳，又象男性，又象刚，……阴爻象阴，又象女性，又象柔，……诸如此类，就叫爻象。《周易》的数只有爻数，无所谓卦数。《周易》每卦六爻都以“初”、

“二”、“三”、“四”、“五”、“上”六个字标明各爻的位次，自下而上。“初”是最下第一爻，“二”是第二爻，“三”是第三爻，“四”是第四爻，“五”是第五爻，“上”是第六爻。如《睽》卦（䷥）的爻位依次称为：初九，九二，六三，九四，六五，上九。《震》卦（䷲）的爻位依次称为初九，六二，六三，九四，六五，上六。奇数为阳，所以“初”、“三”、“五”三爻为阳位。偶数为阴，所以“二”、“四”、“上”三爻为阴位。阳爻居阳位、阴爻居阴位，叫做得位。阳爻居阴位、阴爻居阳位，叫做失位。如《睽》卦只有初九为得位，其余皆失位。又“初爻”为下位，“上”爻为高位，“二”、“五”两爻为中位。诸如此类，就是爻数。

这些有关象数的解释，都是根据易传所传及后世学者的论证，并不一定符合《易经》原义。至少我们知道以阴阳作为解释象数的核心观念，就是经文中所没有的意义。因为阴阳观念远远晚出于《易经》编定的年代。至于其它说法，哪种可信，哪种不可信，也是难以考定的。不过，从整体上观察，八卦转变为六十四卦后，组织结构复杂起来，变化也复杂起来，筮者用此来解释人事吉凶，就可留有余地，有转圜顺易之便。其复杂性和应变性是可以肯定的。

从八卦演为六十四卦，其演变过程本身就很复杂。据有关资料可知，与《易经》同时出现的，还有其它样式的六十四卦。《周礼·春官》载：“太卜掌三易之法，一曰《连山》、二曰《归藏》、三曰《周易》。其经卦皆八，其别卦皆六十有四。”又曰：“筮人掌三《易》，以辨九筮之名，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”可见除了今本《周易》外，还有《连山》、《归藏》两种同属“易”类的书。“经卦皆八”，

大概都是指现在所知的三画相重的八卦，不过也无法证知是否还有其他样式的八卦。“其别皆六十有四”一语，这只是强调卦之数量的相同，不是指内容相同。至于差别有多大，就难以想象了。《北堂书钞》卷九十五引桓谭《新论》云：“《厉山》藏于兰台，《归藏》藏于太卜。”《太平御览》卷百八十引《新论》云：“《连山》八万言，《归藏》四千三百言。”这些材料的可靠性不得而知，如属实的话，可知另外两种《易》于汉初尚存。内容差别也很大，仅从字数就可看出。无论是否有《连山》、《归藏》其书，可以肯定的是，从八卦演为六十四卦，并非仅一种形式，也并非仅一种内容。《左传》、《国语》所载用《易》占筮或引《易》论证的事例，其中引用的卦爻辞有今本《易经》所未见者，也有文辞出入者。

马王堆汉墓出土的帛书《易经》，同已知的《易经》的各种本子都不相同。不仅卦名不尽相同，卦爻辞不同，尤其是卦序完全不同。虽然我们可称它为别本《易经》，但目前仍只能认定它是《易经》，而不是另一部书。假定还有其他的“易”书，那出入将更大。由此可见，六十四卦演成之初，确实是多种多样的，这也符合历史事实，它的演成经巫或卜官之手，并非一人一时，各有各的内容和占筮方法。而今本《易经》的编定，也应是非止一代的儒家不断地披阅增删、辨析弃取而后完成的。

（陈咏明）

（4）卦名与卦序

按照通行本《易经》的卦名与卦序，六十四卦起于乾卦，

终于未济卦。其顺序如下：

䷀乾，䷁坤，䷃屯，䷄蒙，䷄需，䷄讼，䷆师，䷇比，䷈小畜，䷉履，䷋泰，䷌否，䷌同人，䷌大有，䷌谦，䷌豫，䷌随，䷌蛊，䷌临，䷌观，䷌噬嗑，䷌贲，䷌剥，䷌复，䷌无妄，䷌大畜，䷌颐，䷌大过，䷌坎，䷌离，䷌咸，䷌恒，䷌遁，䷌大壮，䷌晋，䷌明夷，䷌家人，䷌睽，䷌蹇，䷌解，䷌损，䷌益，䷌夬，䷌姤，䷌萃，䷌升，䷌困，䷌井，䷌革，䷌鼎，䷌震，䷌艮，䷌渐，䷌归妹，䷌丰，䷌旅，䷌巽，䷌兑，䷌涣，䷌节，䷌中孚，䷌小过，䷌既济，䷌未济。

关于八卦和六十四卦的卦名，古今也有许多说法，一是取象说，认为八卦来于对物象的观察，故以某种物象之名名之。如坤卦之象为地，坤字之本义为“<<<”，故此卦取名为坤。毛居正《六经正误》说：“<<<，古坤字。”俞樾《群经平议》说：“<<<乃川字，非坤字也。疑<<<当读为顺。《说卦》：“坤，顺也，此作川者，乃顺之假借字。”《玉篇·川部》下注：“读为川，古为坤字。”无论坤之古字为川还是依音训为顺，总之都是从卦的名字上作文章。对六十四卦，也有从卦画上作文章者。如《噬嗑》卦（䷔），易传《彖传》说：“颐中有物曰噬嗑。”噬嗑为食，颐为腮。颐卦的卦画是䷚，象是长着牙齿的口。噬嗑卦的卦画是䷔，与颐卦相比较，就象口中含着一物。这是用象形造字法来解释卦名。二是取义说，认为卦象代表事物之理，取其义理为一卦之名。如坤卦之象纯阴，阴主柔顺，故此卦名为坤，坤即顺义。乾卦象征天，天有刚健之德，此卦九三爻辞说“君子终日乾乾”，前进不息之义，故取名为乾。再如《彖传》说：“䷄蒙，山中有险，险而止，蒙。”是说《蒙》

卦下坎上艮；艮为山，为止；坎与险的古音相近而义通，坎即险。此卦因此取名为蒙，蒙即遇险而止的意思。这种以义理解卦名的作法又名卦德说。此外，与取象说相近的还有卦位说；取义说除讲解卦德外，还有直接引申发挥哲理意义者。它们都是传统的说法。

近人不满意传统的说法，提出许多新的推测，其总体倾向是认为卦名与卦象无必然联系。高亨认为卦名主要是提取筮辞而成，每卦的爻辞产生于先，后来从爻辞中取出一字或两字，作为该卦之名。如乾卦取名于九三爻辞中的“乾”字，屯卦取名于六二或九五爻辞中的“屯”字。闻一多认为卦名与卦爻辞的内容、即占问的事情是有联系的。他考证乾卦中的龙象乃龙星，其出没标志着四时节气的变化。乾字本为“斡”，即北斗星之别名。此卦当初是占问节气的变化，筮得三象，后取名为乾。按坤卦卦辞内容，当初所问为失马之事，筮得三象，认为牝马驯良可以找到，故取名为坤，坤有顺义。又如震卦，当初所问乃打雷之事，后来取名为震。履卦当初所问是打猎之事，后来取名为履。家人卦当初所问是家庭事务，后来取名为家人。还有人认为《周易》本只有卦画而无卦名，为了利于区别和称谓，便随机给它们标出名目。卦名有时与卦的内容有关，但多是后出的，卦名本身与卦的内容、性质和意义没有必然的联系。近人的观点多倾向于卦名的由来，并没有什么深奥的意义，与卦象也无太大的关系。他们立论时都抓住了《易经》本为占筮之书这个本质问题，符合客观实际，远胜于古代的穿凿附会。

《易经》中六十四卦的排列顺序，被称为卦序。关于通行本的卦序，古今的解释也很多。较早的易传《序卦》，着重取卦名的涵义说明前卦与后卦形成一组组的因果系列。如说乾卦

代表天，坤卦代表地，天地交则万物生，所以乾坤两卦居六十四卦之首。其次为屯卦，屯有万物始生之义，所以居于坤卦之后。再次为蒙卦，因为蒙表示万物萌生后尚处于幼稚状态。

《序卦》以卦名的涵义解释六十四卦的排列顺序，认为卦序象征事物的发展变化，有时向正面发展，有时向反面转化。如释《恒》、《遁》、《大壮》、《晋》、《明夷》等卦说：“恒者，久也。物不可以久居其所，故受之以遁。遁者，退也。物不可终遁，故受之以大壮。物不可以终壮，故受之以晋。晋者，进也。进必有所伤，故受之以明夷。夷者，伤也。”又释《睽》、《蹇》、《解》、《损》、《益》、《夬》诸卦说：“睽者，乖也。乖必有难，故受之以蹇。蹇者，难也。物不可以终难，故受之以解。解者，缓也。缓必有所失，故受之以损。损而不已必益，故受之以益。益而不已必决，故受之以夬。夬者，决也。”在这些地方，作者要将卦序的安排归结到一种必然的规律中去，竭力按或相因、或相反的因果关系联系在一起。不过其理论失于简单生硬，有许多牵强附会之嫌。

孔颖达于《周易正义》中提出，六十四卦的次序都是按“二二相耦，非覆则变”的方式组合的。即每两卦为一对，相互配合。其配合的形式：一是覆，即卦象颠倒，例如《屯》的卦画是䷂，反过来便是《蒙》䷃；《需》的画是䷄，反过来是《讼》䷅，等等。另一是变，即卦象六爻皆相反，如《乾》䷀与《坤》䷁，《坎》䷜与《离》䷝，《大过》䷛与《颐》䷚，《中孚》䷼与《小过》䷽，等等。“覆”者又被称为综卦，“变”者又被称为错卦。以上两说的影响很大，孔说比较符合《易经》的实际情况。通行本六十四卦的排列次序，的确是“非覆则变”，或又覆又变。这很可能是出于占筮的需要。为了便于

记忆和背诵，也很可能是出于编者的特殊目的，按此编排以符合某种哲学理论。

近人在卦序问题上也有新的发明。如章太炎的《易论》，力图将卦序与社会发展联系在一起。他说乾坤成物后，《屯》卦反映了原始部族生活，人民只知渔猎，蒙昧少识，行为如林中野鹿，还处于掠夺婚姻的阶段。《蒙》卦反映了初有礼聘的时代，但也如同买卖奴婢。《需》反映了农稼既兴，君子饮食宴乐。为了生存，争夺田亩，就到了《讼》的时代。因争讼而兴师动众，刀兵相向，就有了《师》。《比》是结盟，《小畜》是积财，《履》是王朝始建，帝位始成。建号甚难，故或“泰”或“否”；之后亲昵诸夏，联合各中华宗族，叫做“同人”。这种说法十分勉强，纯属臆测。即使这样，他也只能勉强解释由《屯》至《同人》九卦，以后简直说不下去了，他自己就说：“过此以往，未曾或知也。”

马王堆汉墓出土的帛书本《易经》，排列顺序与通行本不同。其首为乾卦，次为否卦，终于益卦。帛书本以键（乾）、根（艮）、赣（坎）、辰（震）、川（坤）、夺（兑）、罗（离）、算（巽）为上卦的顺序，按此顺序分为八组，与下卦分别组合。第一组上卦皆乾三，第二组上卦皆艮三，第三组上卦皆坎三，……。每一组的下卦按键（乾）、川（坤）、根（艮）、夺（兑）、赣（坎）、罗（离）、辰（震）、算（巽）的次序与上卦相配。这样，共重迭为六十四卦。其中要注意的是，在组合中，上卦顺序不变，而下卦要按照上卦每组的第一卦，提出与其相同的卦首先组合，然后其余七卦再按即定顺序与上卦依次相配。如八组中的第二组以根（艮）为首，先将下卦的艮提到前面，与上卦的艮相配，其余七卦再依次与上卦组

合。这样组合成的顺序是：根（艮）、泰 蓄（大畜）、剥、损、蒙、夬（贲）、颐、蛊（蛊）。

此种排列，似与易传《说卦》的解释相符合，即以乾坤两卦为父母，艮、坎、震为少男、中男、长男，兑、离、巽为少女、中女、长女。上卦前四卦以乾为首，乾父同艮、坎、震三男皆为阳卦；上卦后四卦以坤为首，坤母同兑、离、巽三女皆为阴卦。上卦以四阳卦在前，四阴卦在后，反映了男尊女卑的观念。

下卦的排列也与《说卦》有关。《说卦》有这样四句话：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。”帛书《系辞》有与此相似的话句：“天地定立，〔山泽通气〕（此句残缺），火水相射，雷风相搏（薄）。”按照八卦的基本象征意义，帛书六十四卦下卦的顺序基本符合其《系辞》这几句话，是天地山泽水火雷风。要将“火水相射”中的火与水颠倒过来的话，就完全符合了。《说卦》与帛书《系辞》的说法这样相近，可知帛书六十四卦的卦序是有来源的。两相比较，帛书《系辞》似乎更合理一些，它说“火水相射”，而非象《说卦》所云“水火不相射”，更合乎逻辑。水火矛盾，故言相射，不相射则脱离矛盾，不构成矛盾的两个方面。《说卦》所云虽有文气和音韵上的起伏宕荡之美，内在逻辑却有间题。

安徽阜阳双古堆西汉汝阴侯墓曾出土许多竹简，其中包括今本《易经》六十四卦中的四十多卦，还保存了一些卦画，非常珍贵。阜阳简上卦画的阳爻仍为“一”，与今本相同，而阴爻却不同，作“八”形，不同于今本阴爻的“--”形。据有些专家考证，“八”形是阴爻的原始画形。马王堆帛书本的阴爻作“八”，既不同于阜阳简，也不同于今本。马王堆三号墓葬于公元前

168年，阜阳汝阴侯墓葬于公元前165年，两者约略同时。盖阜阳简《易经》所根据的底本早，故在卦画上犹保留古老的形式。当时可能属于新旧交替的时候，马王堆帛书上的卦画阴爻作八，犹带八字一分为二的痕迹，是爻画过渡的证据。据此推测，帛书本是一种不属于阜阳简和今本的《易经》别本，此本的完成似比今本更早，因阜阳简的《易经》与今本为同一系统，在西汉尚未完成从“八”至“八”的转变，而帛书本发展得则较快。

古代学者都认为六十四卦乃八卦相重而成，从今本《易经》的卦序中看不出重卦的特点，而帛书本则完全依照重卦的原则排列的，符合最古老的重卦说。

倘若今本与帛书本同属于有别于《连山》、《归藏》等其它卦书的《易经》系统，则从卦序可知，帛书本保留了《易经》的原始形式。两相对照，我们可以发现后世学者和编者对《易经》作了哪些改动，由此探究到古人认识的发展过程和特点，了解到古代宇宙观、人生观、社会观的许多有价值的资料。

（陈咏明）

（5）卦象的逻辑结构和解释

龟卜的兆象出于自然裂纹，对它的观察和解释出于直观的臆断，不存在逻辑的思维。而《易经》的卦象则出于奇偶两面的排列与组合，是人的理性思维的产物。尽管它们代表着尚处于相当幼稚的阶段的认识成果，但谁也无法否认其中蕴含着朴素的逻辑和辩证因素。

卦象中“—”与“--”两个基本符号，是其逻辑结构的基础，对后世阴阳观念的发展与演变，起到决定性或规定性的作用。它们的出现，代表着古代逻辑思维和辩证思维演进过程的最伟大的起点之一。

认为卦画源于数的学者们说：“—”与“--”两画的形成，本身也有一个独立发展演变的过程，反映了古人从关于数的奇偶性的认识到关于世界某些基本矛盾的把握这种思维进步的历程。

《左传》对龟卜与占筮作了一个总体的概括，说：“龟，象也；筮，数也。”认为筮的基本特点是对数目的认识，这个特点有别于其它占卜方法。筮的特点为数，那么卦的基础也应是数。近数十年来考古发掘资料越来越多地证明，卦的出现是同古人对数的认识密切相关的。江苏海安县青墩遗址出土的淤泽文化的骨角器、河南安阳殷墟四盘磨出土的卜骨、安阳小屯苗圃北地出土的陶片、陕西岐山凤雏村出土的周原甲骨、扶风齐家村出土的卜骨、长安张家坡出土的西周卜骨、河南洛阳北窑西周墓出土的铜戈等，都有成组的数字系列的刻画。如张家坡出土的卜骨上有 $\wedge \wedge$)(一一 \wedge 的上下竖排图形，实即六位数字六六八一—六。还有 \wedge)(一一 \times —(六八一—五一)， \wedge — $\wedge \wedge \wedge$ —(六一六六六一)等，都是六位数一组，上下排列，形似图案。这实际就是用六个数记录的卦象，是易卦的较早形态。将这些综合起来便发现，记录卦象的数字只有“一、五、六、七、八、九”六个数，而从未出现过“二、三、四（四古写为 \equiv ）”三个数。据张政烺先生考证，这是因为这三个数在刻画数字卦时，容易产生混淆，古人乃将三归入一，将二与四并入六，故二、三、四略去不用。省略“二、三、四”这三个数字

的事实可说明，从数字卦至现在的卦画，其间有一个简化的过程。

1978年湖北江陵天星观出土的战国时楚墓的竹简，仍保留有数字卦形，但所用的数字只有“一、六、八、九”四个，已不见其他数字。安徽双古堆西汉墓出土的竹简，卦的符号已成为“一”与“六”两个，其中“六”写为“八”。长沙马王堆西汉墓出土的帛书本《易经》，用“一”与“八”两个符号，表示偶画的“八”实乃脱胎于“八”，而后来的“--”应即从此而来。这中间有些细节还搞不清楚，但卦象的两个基本符号与古人关于数的奇偶性的认识肯定有关系。《易经》并没有用阴阳或刚柔来区别它们，爻题称之为“九”、“六”，这是一个十分明显的证据。

卦象由多个数字简化为一与六，进而成为“一”与“--”两个符号，标志着一种认识上质的飞跃。它的最后完成在什么时代？这是难以考知的事，不过，据现有的资料，似乎不会太早，大约是在西周末及春秋战国时期。

把筮数最后归结为奇偶两种符号，表明对事物对立统一关系有了一些初步认识。即以乾三、坤三两卦而论，乾代表天、日、父、健、君、男等事物；坤代表地、月、母、顺、众、女等事物。这些事物都有相互对立的两种属性、两种力量、两种作用，但它们之间又相互依存，在一定条件下消长变化。这里面隐含着对立统一的关系。古人认识到宇宙间存在着这种关系，但未见得是从宇宙观或哲学的高度把握它们，或者说，达到这个高度要经历一个漫长的演进时期。筮卦的发展时期，古人还只是从表面的、零散的、感性的现象去认识事物的对立面或相反相成的属性，既未脱离感性经验，也未排除主观随意性。例如八卦可分为四个对立面，即天与地、风与雷、水与

火、山与泽，这些都属于现象的分别。而且说雷与风有“相薄”的关系也很勉强。又从《说卦》所列举的象征来说，两卦之间也有许多并无对立的关系。《说卦》云：“乾为马，坤为牛，震为龙，巽为鸡，坎为豕，离为雉，艮为狗，兑为羊。乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。”如果按照八卦的四个对立面的原则来解释，说马与牛、龙与鸡、豕与雉、狗与羊或首与腹、足与股、耳与目、手与口各为一对矛盾的话，那是很可笑的，显然说不通。也有很多《说卦》列举的象征不合后世阴阳之说。如乾为阳卦，《说卦》说它为寒、为冰，寒与冰应属阴，不应属阳。离为阴卦，为中女，《说卦》又说它象征火、日、电等，本应属阳，不应属阴。《说卦》的这些记载应该说是比较可靠的，它符合当时的认识特点。

即使依卦源于数的意见，“—”与“--”两个概括性的符号的出现，数字的简化也只是形式上的原因。其内在的原因是认识的发展。这种认识不仅是对数目分为奇偶的认识，而且包括各方面的生活经验。如月出日落、水火相激、冬去春来等自然现象，治乱无常、国家兴衰、君尊臣卑等社会现象，男女有别，手足异用等生理现象，旱涝丰歉，耕获菑畲等生产经验，无平不陂、无往不复等行旅经验，朋贝得失，小往大来等商业经验，师出以律，行险而顺等战争经验。古人从诸如此类的许多现象和事情中，常常体会到一些对立和矛盾的关系，一些循环往复的规律，由此得到一些朴素的辩证观念。这些不脱离具体事物的体会、经验积攒多了，人们便试图用对立面相配合这种规律来概括一切事物，于是形成两种对立的象数符号的认识基础。

假如卦象真是由对数字的简化，对数目奇偶性的认识而来的话，促使达到这种认识成果的当不只是对数目的领悟。象数的目的是占筮，为了探测神的意旨，解答生活中各种各样的事情，而从各种各样的生活内容领悟到的道理，也必然参与了象数演进的认识过程。

对立面的相反相成也是六十四卦的结构特征。从卦象本身来说，除乾、坤等用八卦自身相迭外，此外五十六卦都是用其上下两个经卦的位置象征两种事物的关系。有些卦是用其上下两个经卦的位置的矛盾对立象征两种事物关系的矛盾对立，如《既济》卦是坎在离上，《象》传说“水在火上，既济”，《未济》卦是离在坎上，《象》传说“火在水上，未济”，用两种对立性质的物质说明其相成相反的关系。水在火上与火在水上是矛盾对立的两种关系，从而得出人事成功与否的矛盾对立的两种象征。

就卦序来说，六十四卦又是“二二相偶，非复则变”，成为对立的卦象相反相成的关系。如《晋》(䷢)是离在坤上，《象》传说：“明出地上，晋。”《明夷》(䷣)刚好相反，是离在坤下，《象》传说：“明入地中，明夷。”火与地是并没有本质矛盾的两种物质，可是火在地上与火在地下却构成相互对立的一对矛盾。这种思维是承认卦象之间存在着对立面，并由相反相成的矛盾关系所构成。其变化表现在作为其基本符号的奇偶两画的相互配合上。

古人还用六十四卦卦象来象征事物的运动变化，形成其内在的逻辑原则之一。按照筮法，用六十四卦占筮人事的吉凶，所得的卦，有时变，有时不变。不变勿庸论述。变是这一卦变成那一卦，或者一个爻变，或者两个爻变，或者三个爻、四个

爻、五个爻、六个爻变。古人用卦的运动变化来象征事物的运动变化。如《左传·僖公二十五年》载：周臣颓叔桃子拥戴襄王之弟王子带，勾引狄兵伐周，周襄王逃往郑国。晋臣狐偃劝晋文公出兵把襄王送回周王朝，晋文公使卜偃占筮，看此事是否可行。占筮时，“遇《大有》䷍之《睽》䷥”，即筮得《大有》卦，第三爻由阳变阴，便成《睽》卦。其中卜偃按卦名解释说“《大有》去《睽》而复，亦其所也”。意即天子有天下，是大有；天子离开了王朝，是睽。本卦转为之卦，终要回到本卦；《大有》转为《睽》，终要回到《大有》；天子离开王朝，终要回到王朝。《左传》、《国语》所载易占的体例，大多是某卦“之”某卦，即这一卦变成那一卦，然后根据卦象的变化进行解释。卦象有变化，事物就有变化，原卦的吉凶不同于变后的卦象的吉凶，原来事物的好坏不同于既变事物的好坏。卦象的变化由于爻的变动；事物的变化由于条件的变动。这说明古人对事物运动变化的规律有了初步认识，这种认识成为卦象之逻辑结构的重要内容。

作卦者和历代的补充者、发展者在卦形和事物的结合上，有些是从实际出发，有客观根据，符合逻辑法则；也有很多是采用主观随意的方法，违背逻辑法则，强为安排的。

历来对卦象的解释分两大派，即取象说和取义说。根据卦象及其变化、根据爻象和爻数及其结合，来讲《周易》的卦名、卦辞和爻辞，从而论断吉凶，这属于象数的范畴。取象说的基本观点是，卦爻辞同卦爻象存在必然的联系，其联系的纽带为所取之物象。至于不太牵引象数，主要依据卦名、卦辞和爻辞的意蕴来论断吉凶，属于义理的范畴。取义说的特点是，认为卦爻辞同卦名和卦德有其必然的联系。

取象说和取义说都是对卦象的解释，在解释卦象时，常常两者并用。而且它们也不局限于重卦中的上下两卦的卦象，还常常取其中二至五爻所构成的卦象，即二三四或三四五爻各成一卦象，以此解释卦爻辞的内容，应付所占之事的复杂情况。此种体例，后来被称为互体说。取象说、取义说和互体说，最早见于《左传》、《国语》。《易经》筮法最初是否即有此三说？此三说何时形成？这些问题都无史料可考。

从对卦象的解说和卦爻辞的内容来看，古人对于事物的性质和事物的运动变化的认识，还是异常幼稚的。用卦象的变化来说明事物的变化，只是巫术的运用。卦象的变化并不能代表事物的变化。尽管如此，其“二二相偶，非覆则变”、对立面相反相成的内在逻辑还是大大推动了认识的发展，为“阴阳”这样具有普遍真理和高度辩证法内容的概念的出现，为中国古代思辨水平的提高，打下了良好基础。

（陈咏明）

三 筮 法

（1）揲蓍成卦

怎样用蓍草得出卦象？更早的资料已难以见到，后人所引为根据的，都是《易传》中的记载：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰……是放四营而成易，十有八变而成卦。

意思是说，用五十根蓍草进行占筮，取出一根，只用四十九根，把四十九根任意分成两堆，再从其中一堆中取出一根夹在手指间，然后四个一组地数，将每一堆最后的余数放在一起，这一过程叫做“一变”，其中分二（分成两堆）、挂一（取出一根夹在手指间）、揲四（四个一组地数）、归奇（将两堆的余数放在一起）四个步骤叫做“四营”。

“一变”之后，除去挂一、归奇的数，将剩下的筮草，或四十，或四十四根，再按照前面的过程重复一遍，称为第二变。经过第二变，剩下的筮草可能是四十、三十六、三十二，共三种情况。再经过一变，即第三变，剩下的筮草可能就是三十六、三十二、二十八、二十四，四种情况。用四去除这个余数，商也有九、八、七、六，四种情况。倘若九或七，就画出阳爻“—”；是八或六，就画出阴爻“--”。就是说，经过三变，可以得出一爻。

每卦六爻，所以要得出一个卦象，就要经过 $3 \times 6 = 18$ ，即十八变，这叫做“十有八变而成卦”。

汉代以来，关于占筮的方法，存在着许多争论。

大衍的“衍”，据汉代郑玄注，衍就是演。这个说法，大家基本同意。但大衍之数是多少？存在着不少争论。

《汉书·律历志》记载了刘歆的说法，说是元始为1，春秋（即春和秋）为2，三统为3，四时为4，加起来为10，乘以5，得50，即：

$$(1 + 2 + 3 + 4) \times 5 = 50$$

京房则认为，五十，就是十日、十二辰、二十八宿，加起来等于五十，即

$$10 + 12 + 28 = 50$$

东汉大学问家马融说，太极，即北极星，为1；太极生两仪，两仪是2，两仪生日月，又是2；日月生四时，为4；四时生五行，为5；五行生十二月，为12；十二月生二十四气，为24。将它们相加：

$$1 + 2 + 2 + 4 + 5 + 12 + 24 = 50$$

荀爽说，每卦有六爻，八卦乘六爻，加上乾坤两个用爻，为五十：

$$6 \times 8 + 2 = 50$$

上述诸人，都认为“大衍之数五十”是没有错的，所以他们以五十立论，并做出各种各样的解释。还有人认为这句话应为“大衍之数五十有五”，后来在流传过程中，脱失了“有五”二字，只剩下“大衍之数五十”。这一观点的主张者有董遇、姚信等人。

清代惠栋作《周易述》。述，就是讲述，讲述汉代人对于《周易》的注解。据说惠栋讲的主要是虞翻的意见，同时也参考郑玄、荀爽等人的说法，依惠栋的讲述，衍就是演，就是把天地之数合起来，进行推演。所谓天地之数，就是天一地二天三地四直到天九地十，即10以内自然数。合起来，它们的和，为55。这就是说，大衍之数应为五十有五。近人金景芳先生也同意这个说法。

这样，关于用于推演的蓍草的数目，就有两种说法，一说是五十五，一说是五十。赞成五十五的，说大衍之数就是天地之数；赞成五十的，则用自然界和人类社会的各种自然物象，去解释五十的成因。

宋朝刘牧，反对汉代人对“大衍之数五十”的解释。他认为这是“采摭天地名数强配其义”，即拈来一些事物，用它们的数

量和大衍之数勉强附会。刘牧说，假如这样，那就“靡所不可”，就是说，任何事物，都可用它们的数量关系和五十相附会。他认为，大衍之数的成因应到《河图》《洛书》里去寻找。他说，五十五，是“天地之极数”；五十，即大衍之数，是“天地之用数”。他认为，只有这样来说明天地之数和大衍之数的关系，才是正确的。

然而，无论主张天地之数是不是大衍之数，大家都一致认为，用于占筮的蓍草只有50根，而且其中一根是不参加占筮的，叫做“其一不用”。为什么“其一不用”呢？

《汉书·律历志》转述刘歆的话说，大衍之数之中，“道据其一”，就是说，其中一根是代表着道，所以不用。

京房认为，其一不用，是因为“天之生气，将欲以虚求实”，所以只用四十九。

马融说，其一不用，是因为北极星居于中间不动，其余四十九所代表的事物，都围绕着北极转动，所以用四十九。

荀爽说，其一不用，是因为爻辞中说，初九潜龙勿用。

主张大衍之数是天地之数的人们，比如郑玄说，五行之气，贯彻于万物之中，所以应该减去五，大衍再减一，所以只用四十九。姚信则说，五十五中，应减去六，因为卦有六画，所以只用四十九。

关于“其一不用”的说法，和大衍之数为什么是五十的说法一样多。

这些解释都太牵强，到了朱熹，一概抛弃了这些说法，他认为，大衍之数五十，就是《河图》中宫的天五乘以地十。之所以仅用四十九，则“皆出于理势之自然，而非人之知力所能损益也”（《周易本义·系辞传》）。

朱熹的说法道出了一个非常重要的事实，即用五十根蓍草推演卦象，实际起作用的只有四十九根，乃是一种自然形成的法则，不是人们想怎么样就怎么样的。而汉代儒者的那些说法，不过是勉强配合罢了。我们认为，朱熹的说法，有一定的道理。

依照《周易》的占筮原则，假如用50根蓍草进行推演，在挂一、揲四，四营、十八变之后，要想得到四种可能的结果，使阳爻和阴爻出现的概率相等，就必须从50根中先剔除一根。否则就得不出四个结果，而只能得三个结果，因而无法保证得出阳爻和阴爻的概率相等。朱熹显然是看到了这种情况，所以他认为其一不用，只用四十九，是“理势之自然”，而不是故意要取出一根，象征道或北辰、元气等等。

对于实际推演过程，细节上也有许多分歧，难以一一介绍。比如挂一，是挂在哪里？依汉代人的意见，是将四十九分成两把以后，左右两手各握一把，把右手中的一根挂在左手小指间。

重大的区别在于，是依据三次归奇之后的余数来定爻象呢？还是依据挂一和三次归奇的总数来定爻象？一般认为，以三次归奇以后之余数来定爻象。我们前面已经说过，三次归奇之后，余数有四种情况，三十六、三十二、二十八、二十四，分别除以四，共有九、八、七、六四种结果，可得出老阳、少阳、老阴、少阴四种爻象。由于这是由“揲四”得出的，所以有人称为“过揲法”。

归奇，是指将余数归于扚：“归奇于扚”。扚，有人认为就是指手指之间。根据归于手指之间的余数确定爻象，是朱熹的主张，这种主张有人称为“挂扚法”。

依朱熹所说，第一变挂扚之数，非五即九，第二变第三变挂扚之数，都是非四即八。将五、九、四、八分别除以四，则商分别为一、二、一、二，这四种情况，一为奇，属阳；二为偶，属阴。这样的结果共有四种情况：

五、四、四，其商为一，一，一，三奇，则其爻象为老阳。

五、四、八（或五、八、四，或九、四、四），其商为一、一、二，或一、二、一，其中二奇一偶，其爻象为少阴。

五、八、八（或九、四、八，或九、八、四），其商为一、二、二，或二、一、二，二、二、一，其中一奇二偶，为少阳。

九、八、八，其商为二、二、二，三偶，其爻象为老阴。

不论是朱熹的挂扚法，还是通用的过揲法，其结果都一样。比如依挂扚法，第一种情况，五、四、四，其和为十三，得老阳爻。其过揲之数为 $49 - 13 = 36$ ， $36 \div 4 = 9$ ，也得老阳爻；第二种情况五、八、四或九、四、四，其和十七，得少阴爻。其过揲数为 $49 - 17 = 32$ ， $32 \div 4 = 8$ ，也得少阴爻；第三种情况，五、八、八或九、四、八，其和为二十一，得少阳爻。其过揲数为 $49 - 21 = 28$ ， $28 \div 4 = 7$ ，也得少阳爻；第四种情况九、八、八，其和二十五，得老阴爻。其过揲数为二十四， $24 \div 4 = 6$ ，也得老阴爻。也就是说，不论那种方法，其结果都是一样的。

确定了爻象，也就等于确定了卦象。第一、二、三变确定初爻，四、五、六变确定第二爻，直到最后，第十六、十七、

十八三变确定第六爻，即最上一爻，整个卦爻就完成了。接下来的事，就是如何确定吉凶。

(李 申)

(2) 据卦爻定吉凶

依朱熹的说法，上古的圣人们教人占筮，只是教一个方法，要人们依此去作。如何是吉，如何是凶，什么样的卦是吉，什么样的卦是凶，什么样的爻是吉，什么样的爻是凶，并不做什么解释。

后来，人们给卦配了卦辞，如“乾，元亨利贞”，给爻配了爻辞，如“初九，潜龙勿用”。再后来，又对卦爻辞加以解说，于是出现了《易传》。这时候，人们要判断吉凶，就不仅要根据卦爻象，而且要根据卦爻辞，甚至根据对卦爻辞的解释了。我们现在在《左传》、《国语》中见到的许多筮例，判断吉凶的根据不仅有卦爻辞，而且有卦爻辞以外的许多解说。

这些卦爻辞以外的道理，就是教人懂得为什么吉，为什么凶。经过这些解说，凶的也可以变吉，吉的也可以变凶。在这种情况下，决定吉凶的就不是卦爻象、卦爻辞，甚至也不是《易传》的解说，而是自己的德行。朱熹说，假若占得一卦，本是大吉，自己的德行也与卦的要求相当，那么，结果仍是大吉。假如卦爻是大吉，而自己的德行和卦爻辞的要求不相称，那么，就是占得吉卦，其结果也可能是凶。反之，假若占得的卦是凶，但自己的德行可以战胜它，那么，即使凶卦也会变为吉。当然，假若卦爻是凶，自己的德行也很坏，那就必然是凶了。

朱熹所说的情况反映了《周易》的形成有一个历史过程，和现代学者们研究的结果是大体相合的。同时，朱熹的说法也反映了中国古人在占筮问题上的思想发展过程，他们由仅仅要求知道吉凶，到要求知道为什么吉凶？当知道了为什么吉凶以后，逐渐明白，吉凶的真正决定者是自己的德行，即自己行为的善恶，而不是卦爻所体现的神的意志。

这种情况，在春秋时代就出现了。据《左传》襄公九年记载，鲁宣公死后，鲁成公继位，宣公之妻，成公之母穆姜与大夫叔孙侨私通，并且还阴谋推翻鲁成公，结果失败。这时，穆姜占了一卦，得艮之随。占筮官说，随，就是出走，您赶快逃离这个国家吧。穆姜说，不。随卦说，随，元亨利贞，无咎。元亨利贞是四种德行，它表示着做一个人，行为要合乎礼义。我作为一个妇人，却干涉政治，阴谋作乱，又与人私通。具备了四种德行才可以无咎，可我连一种德行也没有，怎么能够无咎。我一定要死在这里了，出不去的。后来，她被迁往东宫，直到鲁襄公八年去世为止。

这是一个典型的例子。它说明人们已把决定吉凶的权力掌握在自己手里，和儒家主张尽人事的主张完全一致，按这种主张，人们只要致力于修养自己的德行，就可以逢凶化吉，遇难呈祥。假若遇到吉祥并且德行好，自然是更加吉祥。

于是，战国末年著名的儒家学者荀子说：“善为易者不占。”不占，就是不从事占卜，而是借《易》讲一番为什么吉凶的道理，这也就是朱熹说的，“就占筮上发明悔人的道理”（《朱子语类》卷66）。

从汉代开始，正统的易学家们，不论他们有多少分歧，他们中间的多数或绝大多数用自己主要的，甚至全部的精力所从

事于易学的，就是这一项工作：就占筮上发明海人的道理。许多人甚至根本不讲占筮，专门发明那海人的道理。这样，《周易》就由一部用作占筮的书，成了讲那“海人道理”的书。

但是，占筮的功能还存在，而占筮确定吉凶的方法还需讲求。据现代人的研究，如占得一卦，确定吉凶的方法大致有取象说、取义说和爻位说三大类。

据朱熹的意见，起初的占筮，只是告诉你占到某卦爻是吉，占到某卦爻是凶，并不告诉你为什么。取象说则是告诉你为什么，它根据卦象的象征意义断定吉凶。从现存资料看来，取象说大约出现在春秋时期。比如陈国的国君占到一卦，为观䷓之否䷋，占筮者解释说：坤，象征土；巽，象征风，乾，象征天。观卦由八经卦中坤卦和巽卦组成，变为否，则由坤卦和乾卦组成。变为否，是巽变成乾，叫做“风为天于土上”，而这是山的意思。山中出木材，天上的日光照耀在山上，山上的树木又生长在土上，这都是兴旺发达的象征。所以说是“观国之光，利用宾于王”，是大吉之兆。

《左传》宣公十二年，晋国和楚国发生战争。晋国将军先穀不听号令，主张渡过河去进攻楚国。荀首援引《易经》卦爻辞说明这样作的后果。他说，《周易》上说了，“师出以律”，不然就是凶。也就是说，军队作战必有纪律，否则一定失败。师卦初爻为阴，变为阳，成临卦。师卦的构成，坎下坤上，临卦为兑下坤上，坎象征众，兑象征弱。坎变为兑，意味着“众散为弱”，象征着不守纪律的将军使部队力量分散，削弱了战斗力，必然导致失败。坎又象征河流，兑又象征湖泊，河流阻塞不流成为湖泊，象征主将的命令受到抵制，不能贯彻。主将的命令不能贯彻，必然导致失败。

类似的例子，《左传》、《国语》里还可举出许多。这样断定吉凶的特点，首先是把六画卦象分解成下、上两个三画卦（也叫内外卦）；然后取三画卦（即经卦）象征的事物；第三步，据经卦象征的意义及象征事物的相互关系来判断吉凶。

具有象征意义的，是八个经卦。八经卦除天地风雷山泽水火八个事物外，还象征其他许多事物。《说卦传》列举有140多种，也仅是大体上反映了战国时代占筮的情况，但也不完全，《左传》、《国语》及其他文献中还记载有一些象征的事物，《说卦》并没有列举。到了汉代，八经卦象征的事物就更多，有人统计达数百种。象征事物的增多，反映了社会生活的日益进步，人们占筮的内容日益繁多，同时也反映人们主要依据事物的相互关系来判断吉凶，在神意之中掺进了越来越多的人意。

《左传》、《国语》中的材料，表明还有一种“取义说”，即不仅是根据卦象象征的事物，而是据卦象征的意义来判断吉凶。比如上面提到的“弱”，就不是一件具体有形的事物，而是一种无形的意义。这样的例子还有。据《国语·晋语》记载，重耳流亡，回国之前占了一卦，得屯䷂之豫䷏。屯卦是震下坎上，豫卦坤下震上。震象征车、雷、长男；坎象征水、众；坤象征土、母，这都是象征某种事物。同时，震又象征动，坎又象征劳，坤又象征顺，屯又象征厚、豫又象征乐。这动、劳、顺、厚、乐，又是一种意义，不是具体事物。根据象征的意义判断卦的吉凶，叫做取义说。

有人认为，这卦表示闭塞不通，不吉利。有人认为大吉，并解释道：此卦有土，有车，有水，丰厚、快乐，象征车在大地上隆隆驶过，发出雷一般的响声。泉水淙淙流淌，土地肥

厚，人民快乐，这表示重耳将要做晋国的主人。

在这一占例中，取象和取义并存，这样的情况所在多有。从历史的发展看问题，应该说是取象在前，取义在后，因为“义”反映着事物的内在性质或相互关系，是抽象而不具体的。人们认识事物，首先是认识事物之象，然后才认识事物之义。从取象到取义，也反映着中国古人认识世界的不断深入和进步。

秦汉以后的易学史，也有一个取象到取义的发展。汉代是取象说主导的时代，魏晋隋唐，从王弼开始，取义说占了上风。王弼甚至主张“得意忘象”，对象表示了极大的轻蔑。

大约在取象和取义说之后，还发展出了一种爻位说，即根据所占爻的位置来判断吉凶。这样的材料主要出现在《彖传》、《象传》中。

《彖传》认为，一卦六爻，各有自己的位置。一三五爻为阳位，二四六爻为阴位。阳爻据阳位、阴爻据阴位为吉，反之为凶。这叫“当位说”。但一爻在卦中的位置，不仅决定于本身的当与不当，还决定于与它相呼应的一爻的情况。《彖传》认为初与四、二与五、三与六，是相应之位。一阴应一阳为相应，一阴应一阴为不相应。相应为吉，不相应为凶，这叫“应位说”。一卦六个爻位之中，有二个重要的位置，即内外卦的中间一爻，在全卦中为第二爻和第五爻。这样的位置重要而尊贵，占得这样的位置一般都是吉兆。位置之外，还要看时机。时机不对，即是吉利的位置也不吉利。时机与位置比较，就更加抽象了。

我们看到，爻位说表面上讲的是爻在卦中的位置，实际上反映了人在社会中的地位：你的地位和你的身份是否相称，你

在这个位置上会不会得到响应和帮助，你占据的位置是否重要，是否合乎时机等等。这种判断吉凶的办法出于《易传》，属于朱熹说的“就占筮上发明悔人的道理”一类。

随时代、认识的不同，人们对爻位说理解也有很大不同。比如坤卦第五爻，是外卦中位，在全卦中属君位。王弼认为坤卦此爻虽为阴，但居君位，也是大吉之兆。但后来程颐说，这爻的爻辞为“黄裳元吉”。裳是下服。阴只有守中、居下、安守自己的本分，才元吉。现在阴不居下而居君位，不守本分，一定是大凶。他还特意举出武则天做皇帝的例子，说明这是大凶之兆。程颐的解释，鲜明地表现了现实生活对判断吉凶的影响。

（李 申）

（3）选取卦爻的方法

有了卦爻，我们或取象或取义来判断吉凶。那么，我们究竟用哪一卦、哪一爻来判断吉凶呢？

一般说来，应是筮到何卦、何爻，就据何卦、何爻来判断吉凶。如筮到乾卦，就据乾卦来判断吉凶。但乾有六爻，我们究竟据哪一爻呢？

欲知选取卦爻的原则，先讲一下九、六之说。

占筮时，每三变可得一爻。依过揲法，最后的商有四种情况：九、八、七、六。在画出阴、阳爻的同时，也注明该爻是九、是七、是八、是六。九、七为阳爻，其中九为老阳，七为少阳；八、六是阴爻，其中八为少阴，六为老阴。

为什么阴阳都分老少？依我们的理解，大约是古人为了进一步区分阴阳的程度。当他们把世界上的事物按阴阳分类以

后，有些物象一般谈不上程度的差别，如男女、雌雄。男者、雄者为阳，女者、雌者为阴。一般说来，没有程度区别，不能说谁阳的程度高，谁阳的程度低。但有些事物就不一样。如热，属阳。但春天的温暖和夏天的炎热就不一样，人体的热和火的热就大有区别。所以应加以区分。阴也是一样，水的凉属阴，冰的寒也属阴，二者阴的程度就大有区别，所以也需加以区分。于是就有了老阳（九）、少阳（七）、老阴（六）、少阴（八）之别。老，表示程度高；少，表示程度低。

《易经》之中，有两个特殊的爻，即乾、坤二卦的用爻，即在它们各自的六爻之外，还有一个没画出来的虚爻，分别叫用九、用六。依汉代人的解释，说是“九六者，爻之变坤为用”。也就是说，假若筮得乾卦，六爻均为九、老阳，则此卦六爻都要变为阴，成坤卦，而用“用九”这一爻的爻辞判断吉凶；假若筮得坤卦，六爻皆为六、老阴，则此六爻都要变为阳，成乾卦，而用“用六”这一爻的爻辞判断吉凶。

依据这种解释，则用九、用六仅是乾、坤二卦所特有的情况，与其他卦没有关系。

宋代朱熹提出了新的说法，他说：“用九、用六者，变卦之凡例也”（《易学启蒙》）。意思是说，凡是阳爻，用九而不用七；凡是阴爻，用六而不用八。用，就是用它来实行变卦；不用，就是不用它来实行变卦。这讲的是六十四卦通用的变卦原则，只不过在乾、坤二卦加以说明、作为一种凡例罢了。

朱熹和汉代人的说法不同，各有自己的道理。后来的人们，也往往据自己的理解加以取舍。但有一点是双方都同意的，即老阳之爻（九）是可变的，少阳之爻（七）是不可变的。

的。同理：老阴（六）可变，少阴（八）不可变。

朱熹阐明了用九、用六的意义之后，提出了选取卦爻的七条原则，

第一，凡卦的六爻皆不可变，就用筮得之卦的卦辞判断吉凶，

第二，若筮得之卦（本卦）中有一爻可变。比如是老阳（九）或老阴（六），就用本卦的这一爻的爻辞判断吉凶，

第三，本卦有二爻可变，用上一爻的爻辞为主，来判断吉凶，

第四，有三爻可变，则用本卦及之卦的卦辞相结合，来判断吉凶，

第五，四爻可变，则用之卦中不变的二爻爻辞，并以下爻辞为主，来判断吉凶，

第六，五爻可变，用之卦中不变的一爻爻辞判断吉凶，

第七，六爻皆可变，乾、坤二卦用“用爻”的爻辞判断吉凶，其它卦则用之卦的卦辞来判断吉凶。

之卦，就是从本卦变来的卦，比如乾卦，若仅初爻为老阳（九），则此爻变阴，于是乾卦☰变为姤卦☴。姤卦，就是乾卦的之卦。其他依此类推。

依朱熹的说法，筮得的本卦中有几爻可变，就变动几爻，变后所得的卦，即为本卦之之卦。假如六爻都可变，那就六爻都变。如乾变坤，泰变否之类。清朝李光地为《易学启蒙》作注，他举例说，比如当初穆姜筮得的艮☶之随☱，就是五爻都变，只是第二爻得八，所以不变。

朱熹所总结的取卦原则，大体上反映了春秋战国时代的取卦方法。然而若与《左传》、《国语》中的筮例相比较，也有

不尽合拍的地方。不少易学家都指出了这一点。近人高亨通过研究，对筮法进行了新的解说。

高亨首先分出“可变”之爻和“宜变”之爻。他认为，九、六，即老阳、老阴，为可变之爻，但可变之爻并非都要变，只有在宜变之爻为可变之爻时，爻才发生变化。也就是说，可变之爻只是具备了变的可能性，但只有它同时也是宜变之爻时，变的可能性才转化为变的现实性。当然，如果宜变之爻是少阳、少阴，不可变之爻，则由于这两种爻不具备变的可能性，所以即使“宜变”它也不变。在高亨看来，最要紧的是选取这宜变之爻。

高亨说，有两种情况可不选择宜变之爻。一是六爻皆不可变，二是六爻皆可变。这两种情况，适用朱熹所说的第一、第七条原则，即六爻皆不变，用本卦卦辞；六爻皆变，乾、坤二爻用“用爻”爻辞，其他各卦用之卦卦辞。此外，朱熹所说的五种情况，即有二爻至五爻可变的，均需选取宜变之爻。

选取宜变之爻的方法分两步：首先，用五十五减去本卦的“营数”；然后以所得余数从初爻向上数，至上爻折回，至下爻再往上数，数尽余数，所止之爻即宜变之爻。

为什么用五十五？高亨说，《系辞传》载：“天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神”，说明这个数就是为变卦而设，即据此来确定卦的变化。

“四营”，依高亨理解，乃是指九六七八四个数，将卦中每一爻所代表的数合起来，就是该卦的“营数”。这个“营数”，最多为五十四，即乾六爻皆老阳；最少为三十六，即坤卦六爻皆老阴。其他各卦营数，在三十六与五十四之间。

天地之数五十五，减去“营数”，比如说四十七，余八，则

从初爻数起，则上爻为六。再从上爻回数，则上爻为七，第五爻为八，余数数尽，于是第五爻就是宜变之爻。假若这一爻为老阳或老阴，可变，就要实行变卦；若为少阳或少阴，不可变，就仍用本卦。若宜变之爻可变，则用本卦宜变之爻的爻辞判断吉凶。若宜变之爻不可变，则占法较为复杂，不再一一介绍。

依高亨的说法，要么全变，要么全不变，其他情况，只能变动一爻。

在朱熹、高亨之外，还有其他一些说法。比如有人反对有六爻全变者，有人据《左传》等书的筮例，断定还有其他取卦、变卦之法。因此，古人如何取卦？目前只是大体一致，但并没有全部解决问题。

在上述诸说之外，还有一些方式，虽与变卦不一定相关，但也是判断吉凶中常用的方法。比如互体、旁通、升降、飞伏等等。

互体。将卦的二三四、三四五爻，交叉组成两个经卦，用它们象征的物象和意义来判断吉凶。加上内外两经卦，每一卦都可组成四个经卦。如再变卦，则变卦又可组成四个经卦，除去重复，也有好几个经卦的物象和意义参与对吉凶的判断。我们在《左传》、《国语》等书的筮例中，不仅可看到占筮者援引卦爻辞来判断吉凶，同时也可看到他们用内外经卦、互体经卦的物象和意义来判断吉凶。所以，互体，也是筮法的内容之一。

到了汉代，易学家们又发明了更多的取卦方法。如：升降说。如阳爻在二，当升到五，为君；阴爻在五，应降到二，为臣。这样即可实行变卦。

旁通说。一卦与它爻象完全相反的卦“旁通”。所以它们往往共同参与对某一筮事吉凶的判断。

此外还有消息、飞伏等等取卦、变卦方法。

我们前面已经讲过，之卦加上互体，差不多就可用上八个经卦象征的事物和意义来说明吉凶。那么，倘若加上升降、旁通、飞伏、消息等等，则占得一卦，确实可用八个经卦所象征的事物和意义来说明吉凶。由于具有象征意义的，就是八个经卦，而八个经卦则象征了天地间的一切事物和意义。那么，占得一卦，实际上就可以任意大的自由度来对吉凶作出判断。这样一来，卦象，甚至卦爻辞的作用实际上退居非常次要的地位。大约正是由于用卦占筮这种内在矛盾的发展，才使王弼决意抛掉象而取意，因为象实际上已不起什么作用了。

变卦的方式是如此之多，变卦的过程是如此之快，只要一爻改变，一卦马上变成另外一卦，因而对吉凶的说明便有很大的任意性。所以人们用“变卦”一词来形容那容易改变主意或轻易改变主意的情况。

除上述情况之外，变卦的方法还很多。虞翻可用一卦变出八个卦，托名焦延寿的《焦氏易林》，一卦可变六十四卦。占筮中的变卦，引起了人们对卦与卦关系的研究。唐代孔颖达又提出“非复即变”说，来知德提出“错综说”，此外还有其它一些说法，本书将有专节进行介绍。

用两个符号、六个一组，组成六十四个卦象，其间整齐划一的地方一定不少，因此可使人们用各种各样的规则去描述它们的结构和相互关系，这就是各种各样卦变说的由来。然而正如许多易学家所指出的，这都是后人研究的成果，未必是《易经》本有的意义。这一点，也是作易学研究所应特别注意的。

上面所述，还都是在《易经》范围之内作文章。从汉代开始，人们又把卦象和当时的气象理论（阴阳消长决定四季变迁）结合起来组成卦气说；把卦象和干支结合，组成“纳甲”体系；把卦象和音律结合，组成纳音体系；后来又和五行等体系结合，形成遁甲、六壬等占筮系统。从而成为古代专门的一种学问。可以说，古代任何一个符号系统，都曾和《周易》卦象系统结合起来用于占筮吉凶。比如天文学上的星纪系统、二十八宿系统，也都履行过这样的任务。据《宋史》记载，宋代数学专业的学生，一门必修课就是“三式”，而三式就是研究系统的占卜术。我们这里，只能就《周易》本身作一些介绍。

（李 申）

（4）吉凶由人

占筮的目的是判断吉凶，所以筮法不仅应包括揲蓍、变卦、取卦等方法，也应包括在取卦之后对吉凶的解释。在某种意义上，这最后的解释甚至更为重要，所以也在筮法中进行介绍。

解释的方法，除取象、取义等方法之外，还有一种吉凶由人说。

前引穆姜释卦，是一例典型的吉凶由人说。类似的例子如：

《左传》昭公十二年，鲁国季氏的家臣南蒯要背叛季氏，算了一卦，得坤之比。坤六五爻辞为“黄裳、元吉”。他为此请教子服惠伯，惠伯说，我学过这一卦。忠信之类的事情，筮得这一卦为吉。不然的话，一定要遭到失败。况且易卦不可以用

来占卜行险侥幸的事，你现在要干的是什么事啊！所以你虽然筮得了吉的卦象，但实际上却得不到吉的结果。

《左传》僖公十五年载，当初晋献公把伯姬嫁到秦国，史苏占了一卦，得归妹之睽，史苏推断说不吉，并且预言，此卦不利于作战，作战必败。且将“姪从其姑”，后来会逃归回国。若干年以后，晋惠公果然在与秦国作战中被俘，这便是所谓“侄从其姑”。晋惠公叹道，父亲若听从史苏的占筮，不会有我这个结果。韩简在旁边说道，先君的德行败坏，与占筮有什么相干，就是不听从史苏的占筮，也影响不了你作俘虏的命运。

上面两例都是认为，决定事情成败的，不是占筮的结果，而是人们自己的德行。

占筮在春秋时代的这些情况，与当时无神论思潮的发展步调是一致的。那时候，有人说：“国将兴，听于民；国将亡，听于神。”听神灵的话，是会导致亡国的。也有人认为，阴阳二气所引起的风的运动，决定不了吉凶，“吉凶由人”，即吉凶是由人决定的。

《论语·子路》篇说：“不恒其德，或承之羞。子曰：不占而已矣。”“不恒其德，或承其羞”，是恒卦的爻辞，意思是说，假如一个人没有一贯的道德操守，而是朝三暮四、朝秦暮楚，就一定要遭到羞辱。所以孔子说，不要占筮就是了。这话非常重要，说明孔子对占筮的态度。后来荀子说：“善为易者不占”，乃是对孔子“不占而已”思想的发展。荀子的学生韩非，则更明确指出，迷信占卜，相信龟策筮卦，是要导致亡国的。他们的思想，是“吉凶由人”思想的进一步发展。

龟卜、筮占，据《尚书》记载，原来在国家政治生活中都享有极其崇高的地位。周代以后，筮占更超越龟卜，居于上

风。《左传》、《国语》所载，多数是筮占。而从事筮占的官员，多数都是“史”、国家的正式官员。秦朝以前，还少有发现不担任国家官职的占卜者。到了汉代，有些占卜专家流落民间。据说汉初有个司马季主，是有名的易学占筮专家，但流落民间，依靠为人算卦谋生。有一天，著名政治家贾谊和宋忠去逛市场，见到司马季主正在和学生们谈论，尽说的是天地日月仁义吉凶的道理。贾谊觉得很受教育，就对司马季主说，先生的道理如此高超，却为何从事如此卑贱的职业？司马季主管道，世人都以高官厚禄为荣耀，在我看来那是很可羞的。他们以势压人，追荣逐利。我进行卜筮，一定要法天地，象四时，顺于仁义，分策定卦，然后才说天地利害，事情成败。这样做，哪一点对不起国家？为什么要轻贱我们呢！

这段对话，第一，说明汉初人们已把占卜看作贱业；第二，说明司马季主占卜时，主要是根据天地四时仁义这些道理才说明利害成败。因此，他名义上是占卜，实际却在用理性的道理教人。这是一种吉凶由人的占卜。

西汉末年，四川有个著名的占筮专家严君平，同时他也是著名的道家人物。据说他也在市场上卖卜，不过他主要是劝人为善。每天赚够饭钱，就闭门读书，他甚至连利害成败都很少讲，只是要人们修养自己的德行。而这一点，是春秋以来人们在占筮中重德思想的发展，因为在他们看来，德行是吉凶的决定因素。

占筮中重德思想的发展，就是朱熹说的，借占筮发明海人的道理。朱熹非常不满意这种情况，他认为这都是不合圣人画卦之意的。他相信《易传》是孔子所作，所以甚至指责孔子心太急，不如文王之心宽大，急欲说出一些道理，失却了圣人画

卦的本意。朱熹所发现的现象是很对的，这些现象正好说明人类思想由巫术向理性的发展，说明人类认识世界的日益进步。假若此后要有人用易卦占卜吉凶，那就倒退到了孔子以前甚至春秋以前的思想水平，是不足取的。

明末清初，伟大哲学家也是伟大易学家的王夫之认为，可以进行占卜，但不是为了判断吉凶。占筮只应用于决疑，即某件事自己难下判断，拿不定主意，可用占筮帮助自己做出决定，不应占卜吉凶。他说，有些事情，虽然明知凶多吉少，甚至大凶，但如果那是为了国家民族的利益，为了正义的事业，也要去做。反之，背叛民族利益。即使大吉，也不该做。吴三桂起兵反清，有人请他与吴三桂合作反对清朝，他是同意的。但吴三桂究竟要干什么？他不清楚。犹豫不定，于是占了一卦。据卦象分析，不该去，所以他没有和吴三桂合作。王夫之的占筮，仍然是重德思想，比起占筮中“吉凶由人”的思想，又进了一大步。

（李 申）

四 卦爻辞

（1）卦爻辞的起源

《易经》由六十四卦的卦象以及与这些卦象相关联的卦、爻辞组成。而六十四卦象，都是由阳爻“—”和阴爻“--”两种爻象，按每卦六画排列组合而成。每卦六画的排列是从下而上，用爻题初、二、三、四、五、上表示位序，称阳爻为九，

称阴爻为六。卦爻辞是《易经》的主要经文。既然如此，那么，什么叫卦、爻辞？易传《系辞上》说：“彖者，言乎象者也”；“爻者，言乎变者也”。所谓卦辞，就是解说整体卦象的辞句，它提纲挈领地概括和阐释一卦的整体形状和意义。其文一般系于卦象之下。所谓爻辞，就是解说爻象的辞句，即它分别阐释六爻的意义。其文一般系于卦辞之后。例如，☰卦象，其卦名为乾，卦辞是“元亨，利贞。”“元”，大；“亨”通“享”，即以供物祭祀神灵；“利”，利益的利；“贞”，占筮。这卦辞是说，人们筮遇此卦，可举行大享祭祀，并有利于占问。在《乾》卦辞之后，紧接着就是初九爻辞：“潜龙勿用。”“潜”，隐藏。“用”，施行。“勿用”，如同现在所说的“勿动”。此爻辞以潜龙比喻人隐居不出，静处不动。因此，人们筮遇此爻，不可求用于世。其余九二、九三、九四、九五、上九诸爻，均有具体的爻辞，这里不一一详说。因《易经》有六十四卦，三百八十四爻，每一卦和每一爻都有解释的辞句，所以，其卦辞共有六十四条，爻辞三百八十四条。但是，在《乾》卦和《坤》卦里，分别增加了一条关于六个爻的综合爻辞，即《乾》卦的“用九”和《坤》卦的“用六”，实际上，爻辞总共有三百八十六条。

关于《易经》卦、爻辞的起源，即卦、爻辞编定的年代和作者及其素材的归属问题，是易学史上争论已久的重要问题，古往今来，历代学者们都做了许多探讨，见仁见智，众说不一。易传《系辞下》说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”又说：“易之兴也，其于中古乎？作易者，其有忧患乎？”《易传》作者将卦、爻辞的时代大体确定为殷周时期，认为作《易》者有忧患意识，但未确定谁演《周易》为六十四卦，对作者持存疑态度。至西汉，史学家

司马迁在《史记》和《报任少卿书》中指出，是文王囚羑里而演《周易》六十四卦、三百八十四爻，这实际上是肯定文王作卦、爻辞。汉代学者大都承袭司马迁的说法。如扬雄《法言·问神》、王充《论衡·正说》中都沿袭这个观点。当然，也有持反对意见的，如《淮南子·要略训》中就指出“伏羲为六十四变”，主张是伏羲作六十四卦辞。此争论一直延续不断。但是，从西汉到宋、明这段时间里，就主导的传统观点来说，存在着两种说法：一说为东汉郑玄、南朝梁武帝肖衍、宋朝吴人杰等人，依据《系辞》和《史记》的记载，认为卦辞和爻辞都是文王所作；另一说是东汉马融，三国吴人陆绩，宋朝朱熹、陈淳、胡一桂，明朝杨时乔等人，根据爻辞中提到一些文王死后的事情，认为卦辞为文王所作，爻辞为周公所作。至清代今文经学家廖平、康有为等人，则一反传统说法，认为卦、爻辞是出自孔子之手。但学者多以为此说出于臆测，不可据信。

本世纪20年代末至30年代初，学术界对《易经》的时代和作者问题展开了热烈的讨论，主要以郭沫若、顾颉刚、余永梁、李镜池、陆侃如等为代表，他们从卦、爻辞的句法与卜辞相类的角度，从《易经》中所载的故事、史实、风俗制度等所反映的时代来加以阐释，从而否定了司马迁的传统论断。其基本观点如下：

郭沫若在《周易之制作时代》一文中认为，《益》卦六三、六四，《泰》卦九二，《复》卦六四，《夬》卦九五诸爻辞中都提到“中行”，而中行即是春秋中期晋国人荀林父，由此可断定《易经》的创作时代决不能在春秋中叶以前，当在春秋以后。他的结论是：卦、爻辞为楚国人孔子的再传弟子驺臂子弓所作。

顾颉刚、余永梁等人认为,《易经》卦、爻辞非文王所作,而是周初的作品(见顾颉刚《周易卦爻辞中的故事》、《论易系辞传中观象制器的故事》,余永梁《易卦爻辞的时代及其作者》)。

李镜池在《周易筮辞考》、《易传探源》等文中提出,《易经》编著始于周初,写定于西周晚期,与《诗经》时代略同,卦、爻辞作者非一人,乃是集无数卜巫之官历代集累而成。

陆侃如在《论卦爻辞的年代》一文中认为,《易经》卦、爻辞经过数百年的口耳流传,到东周中叶方写定。

解放后,60年代初又展开了对《易经》卦爻辞时代及作者的探讨。在这次“百家争鸣”中,主要以冯友兰、李景春、任继愈、李镜池等为代表,所得结论未臻一致,主要看法是认为,卦、爻辞作于周初,经过多人多时加工编纂而成。具体来说,冯友兰在《易经的哲学思想》一文中认为,卦、爻辞不是文王、周公一两个人的一时之作,而是经过长期积累而成的,其定型可能在殷末周初。李景春在《周易哲学的时代及其性质》一文中则肯定,卦、爻辞为文王所作、周公所补充。任继愈在《易经和它的哲学思想》一文中主张,尽管《易经》时代拖得很长,但六十四卦的卦辞和三百八十四爻的爻辞可能是一次完成的。李镜池继续坚持他在30年代的看法,认为《易经》卦、爻辞的编纂时间在西周中后期。自70年代末以来,《周易》研究在国内外又趋高潮。特别是80年代末,国内出现了《周易》热,对《周易》研究更加广泛和深入,卦爻辞的时代和作者问题,仍然是众多专家、学者颇关注的重要问题,如高亨、刘大钧、张立文、朱伯崑、黄寿祺、张善文、金景芳等专家和教授都提出了自己的看法,但持论不一,未取得一致的见解。大体

上，被学术界认可而较有影响的有三说：殷周之际说（持此说者居多）、西周末年说、战国初年说。

那么，《易经》卦、爻辞究竟是何时何人所作？我们认为，《易经》卦、爻辞并不是司马迁所说文王演“六十四卦”和“三百八十四爻”，它是反映了商、周的社会面貌，产生的时代是在西周前期，作者却不一定是文王和周公，而是由当时掌握卜筮的史官采辑、订正、增补、编纂而成，并非出自一时一人之手。理由如下：

首先，从殷周之际所具有的农业、畜牧业和手工业的发展状况以及科学技术的水平看，已具备了产生《易经》卦、爻辞的科学思维萌芽的可能性。殷周之际，我国社会已进入奴隶社会的发展时期，由于奴隶和平民的辛勤劳动，农业、畜牧业和手工业都有了发展。在农业上，许多农作物的品种已被我国劳动人民从野生的植物中培育起来。考古发现距今4700年前的浙江吴兴钱山漾遗址中有粳稻和籼稻的不同品种，还出土了耘田器和戽水、捻河泥的“千箭”等工具，耕作技术已有中耕、施肥、灌溉等。据商代甲骨文记载，当时农作物品种繁多，已有黍、稷、菽、麦、稻、禾等农作物种植。在畜牧业上，人们已经学会饲养猪、羊、牛、马、鸡、犬等家禽家畜。在钱山漾遗址中还发现有养蚕，商代的蚕桑业已有较大发展。农业和畜牧业的发展，促使手工业的发展。考古发现距今约5000年前的仰韶文化时期已有采陶，4000年前的龙山文化时期已有快轮制陶技术，制成的黑陶表面光亮，称为蛋壳陶；而安阳、小屯出土的商代青釉器，是经过1200℃高温焙烧而成的，表面施釉，吸水性低，质地坚硬，其胎质和釉的化学成分同宋、明的瓷器相接近。商代的青铜冶铸技术更是达到相当高的水平，不仅制作

精美，而且体形宏伟，技术已相当复杂。如河南安阳武官村出土的司母戊大方鼎，重达875公斤；河北藁城出土的铁刃青铜钺等兵器，刃部是经锻打的陨铁薄片。商代青铜冶铸技术还可能运用于农业生产来制作工具。其他如建筑工程、纺织等也得到发展。随着生产的发展，当时的科学技术有了显著发展。例如：天文学、历法和算学的发展。商代甲骨文中就已有世界上最早关于日、月食的记载，并且采用了干支记日，在历法中规定了闰月。同时，还已采用了十进制来记数，最大数为三万，并已掌握了自然数的简单运算和运用倍数。上述这些都为《易经》卦、爻辞的科学思维的萌芽提供了现实的基础，表明其产生是与当时社会生产的发展和科学技术的水平相适应的。

其次，从《易经》卦、爻辞本身所记载的历史故事和所反映的风俗习惯及制度来确定其时代和作者，乃是最为有力的证据。《易经》卦、爻辞中记载了一些历史事件，具体表现为：

1. 王亥丧牛羊于易的故事。见《大壮》卦六五爻辞：“丧羊于易，无悔。”又《旅》卦上九爻辞：“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。”“易”，古国名。“鸟焚其巢”，比喻旅客的住处被烧。“号咷”，大哭。王国维依据甲骨文中殷人祭祀王亥的记录，确定王亥是殷先王。顾颉刚又根据王国维关于王亥的探讨，确定这二条爻辞是记载了殷先王亥的事迹。其意思是说，殷先王亥在有易（狄族）旅居，从事于牧畜业的“服牛”、“牧羊”。第一次，虽丧羊于易，但并不因此困厄或危险；第二次，由于王亥行淫享乐（又说是易国君为夺取亥的财产），有易国王繻臣将王亥杀了，并夺取了他的羊，所以说凶。

2. 高宗伐鬼方的故事。见《既济》卦九三爻辞：“高宗伐

鬼方，三年克之。小人勿用。”又《未济》卦九四爻辞：“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”“高宗”，即殷王武丁，是帝小乙之子，盘庚之侄。“鬼方”，是古国名，严允部落之一，在当时中国的西北地区，为北方的一个强族，威胁着殷、周。“克”，胜。“三年克之”，据《古本竹书纪年》记载，是指武丁三十二年伐鬼方，到三十四年王师战胜鬼方，恰好三年。“小人”，指奴隶。“震”，动。“大国”，指殷。这里“高宗伐鬼方”与“震用伐鬼方”，说的是同一件事。《既济》是从殷人角度说的，《未济》卦是从周人的角度说的。这二爻辞是说，殷王武丁征伐鬼方，用三年时间取胜，但作战时不要奴隶参加。而周人动员了不少人出征，帮助殷王武丁伐鬼方，打了三年，胜利了，受到了大国殷的赏赐。

3. 帝乙归妹的故事。见《泰》卦六五爻辞：“帝乙归妹以祉，元吉。”又《归妹》六五爻辞：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。”“帝乙”，即殷帝名乙，纣的父亲。“归”，嫁。“妹”，小女的通称。“祉”，福。“君”，上古时称王之后、诸侯的夫人为君。“袂”，衣袖，代指嫁妆。“良”，美。“几”，既。每月十六日至二十三日为既望。这两爻辞是说，殷帝乙把他的女儿嫁给了周文王，做为周国的王妃，因而说是得福、大吉的事情。但，又以其妹妹陪嫁，而且妹妹的嫁妆比姐姐的还要漂亮。其出嫁在月既望之时，这是个吉利的日子。

4. 康侯用锡马蕃庶的故事。见《晋》卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”“康侯”，即康叔封，为武王之弟，曾为周司寇，初封于康，后徙于卫，故称康叔或康侯。“锡”借为“赐”，犹“献”、“予”。古代上赏下称“锡”，下贡上也称“锡”，不似后来有分别。“蕃庶”，众多。“接”与“捷”通。《经典释

文》说：“接，郑音捷，胜也。”这卦辞是说，康叔在平定蔡叔、管叔、武庚等的反叛中，一日三捷，把俘获的众多马献与周成王。

5.箕子明夷的故事。见《明夷》卦六五爻辞：“箕子之明夷，利贞。”“箕子”，唐朝李鼎祚撰《周易集解》引马融说：“箕子纣之诸父”，认为箕子是殷末时人。据《史记·宋世家》中记载，箕子为商纣王时大臣，纣王暴虐，箕子劝谏不听，于是箕子就披头散发，假装疯狂，沦为奴隶，故意伤害自己以避祸。“之”，犹“有”，得的意思。“明夷”，指鸣鸂鸟。这爻辞是说，箕子猎得鸣鸂，结果吉利，所以筮遇此爻，有利于占问。

6.王用亨于岐山的故事。见《升》卦六四爻辞：“王用亨于岐山，吉，无咎。”又《随》卦上六爻辞：“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”“王”，指周文王。“亨”，祭祀。“岐山”，西周境内的山名，在今陕西省岐山县东北。“拘”，囚。“从”读作“纵”，释放的意思。“维”读为“韁”，急走的意思。“西山”，即岐山，因在镐京之西，故称西山。这二爻辞都是记载了文王的故事。上条是说，文王祭祀神于岐山，吉利而没有实惠；下条是指，殷纣囚系文王于羑里，又释放使他离去。待文王回归到周，就祭祀西山，以报答神的保佑。

从上可见，从时间上看，这些故事所记载的都是自商朝到周初康侯时期的历史事件。据此，我们大体可以断定，《易经》卦、爻辞初步成书于康侯时的西周前期，即西周成、康时期。与此同时，既然《易经》卦、爻辞中记录了文王被囚羑里及其被释放后亨祭于岐山的事实，那么，以此可推知文王囚羑里作卦、爻辞为不确切。特别是《易经》卦、爻辞中记载了康侯参加平定武庚、管叔、蔡叔叛乱事件，这在历史上是发生在

文王乃至武王死后，由此也可认定文王演《周易》之说靠不住。

再次，从《易经》卦、爻辞中所运用的语言来确定其时代和作者，也是一个重要的佐证。不同时代的作品，往往有着不同的语言风格。卦、爻辞中有一些类似“比”、“兴”诗歌的体裁，如果将其与《诗经》中的某些相类的诗相比较，可发现二者之间的异同。例如，《明夷》卦初九爻辞有“明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。”把它译成现代语言就是：鸣鹤在天空中飞翔，耷拉着翅膀以求食，君子在外地旅行，常常是挨饿不得食。这是一首“比而兴”的诗歌，它以鸣鹤“垂其翼”来比拟君子旅行在外，三天不得食而受饥挨饿的形象。就韵律而言，“翼”与“食”同韵相叶，是首韵文。而《诗经》也有类似的诗文。如《小雅·鸿雁》说：“鸿雁于飞，肃肃其羽。之子于征，劬劳于野。”《邶风·燕燕》说：“燕燕于飞，差池其羽。之子于归，远送于野。”《豳风·东山》说：“仓庚于飞，熠熠其羽。之子于归，皇驳其马。”又如《中孚》卦九二爻辞有“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”把它译成现代语言是说：鸣鹤在幽静的地方，你唱我和。我存有很好的美酒，与你共醉。这是一首触景生情，“因所见闻，托物起兴，而以事继其声”（朱熹《诗集传》）的诗歌。诗中以鸣鹤的你唱我和来起兴它所要说的“我有好爵，吾与尔靡之”的话。就韵律而言，“和”、“爵”、“靡”古音相叶同韵。《诗经》还有类似的诗句：“鹤鸣于九皋，声闻于野。鱼潜在渊，或在于诸。乐彼之园，爰有树檀”（《小雅·鹤鸣》）。“蓍兮蓍兮，风其吹女。叔兮伯兮，倡予和女”（《郑风·蓍兮》）。

由此可见，《易经》卦、爻辞中的比兴诗歌与《诗经》中

卦、爻辞中可找到内证。如《蒙》卦卦辞说：“蒙，亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三读，读则不告，利贞。”“亨”同享。“蒙”古通“矇”。《说文》说：“矇，童矇也。”即指年幼无知。“读”，指不敬和褻渎的意思。整个卦辞意思是说，筮得此卦，可举行享祭。年幼而无知的童蒙求我，不是我去求童蒙。如果不相信，再三求筮，那就是对筮者的不敬和褻渎，求筮之心不诚，理当不再回答。在这里，“我”显然是占筮者的自称，筮者用第一人称，而不用第二、第三人称，这与在《随》卦上六爻辞和《升》卦六四爻辞中称“文王”为第三人称不同，可推知《易经》卦、爻辞就是卜官根据筮问的记录汇编而成，所以保留了第一人称。又《比》卦卦辞说：“比，吉。原筮，元（亨），永贞无咎，不宁方来，后夫凶。”“方”犹“帮”也；“不宁方”，即不安宁的邦。卦意是说，原占筮是大吉，但不安宁的邦国，即不愿臣服的诸侯国来朝，后来到的有凶祸。而《巽》卦九二爻辞则说：“巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎。”“巽”，伏也。“史巫”，古代指事神者，是“祝史”和“巫覡”的合称，一般说来祝史掌管祭祀，巫覡负责降神。此爻辞是说，人遇怪物，惊惧而伏在床下，请了许多史筮施巫术压鬼物，除不祥，所以吉而无害。这些说明当时史巫之官，不仅管理卜筮，而且整理了卦、爻辞。其三，《易经》卦、爻辞中有不同卦的爻辞重复的现象，如《泰》卦初九爻辞与《否》卦初六爻辞都是“拔茅茹以其汇，征吉”；《履》卦六三爻辞与《归妹》卦初九、九二爻辞相重复，都是“眇能视，跛能履”；《小畜》卦辞与《小过》卦六五爻辞都是“密云不雨，自我西郊”等。“茅”，草。“茹”，草根。“汇”，类。“以”，及。“眇”，指目盲。“能”，而。就是说，①茅草及其同类之物，有害于庄

稼，必须连根把它拔掉；②目盲而看物，腿瘸而走路；③在我西郊一带的上空升起了浓云，但不下雨。这些也说明《易经》卦、爻辞最初只是某卦某爻的筮辞，后被卜筮之官整理而编入《易经》。

（方国根）

（2）卦爻辞的内容

对《易经》卦、爻辞内容，我们可以从不同的角度来进行研究，既可从其占筮所涉及的内容上来归纳，也可从社会史、思想史、哲学史等方面来进行剖析。许多易学专家和学者都从不同方面进行了有益的探讨。

前面我们已经指出，《易经》卦、爻辞的原始素材来源于占筮的记录。周人占筮的内容是非常广泛的，上至国家大事，下至生活小事，事无大小，都要筮问“帝”或“天”。据《周礼·春官》记载，周人主要对八事进行占筮，具体说，就是战争，征伐，风云灾变，与人以物，策划谋议，事成与否，来到与否，降雨与否，病愈与否。如果我们以今本《易经》爻辞的分类来看，与上述周人占筮相关，其所涉及的内容也差不多。李镜池在《周易筮辞考》一文中，曾对《易经》卦、爻辞所载关于占筮的范围作过统计，分列为行旅、战争、享祀、饮食、渔猎、牧畜、农业、婚媾居住及家庭生活、妇女孕育、疾病、赏罚讼狱等十二类，还对《易经》所记载的筮占的人物作了统计，也列为君王、侯、大人、君子、文人、武人、幽人、职官、妇女、小人、大夫、小子等十二类。李镜池先生的上述两项统计材料，虽然不尽精确，但也足以说明《易经》卦、爻辞所涉

及的占筮内容。

但是,《易经》作为商周之际的占筮典籍,其中所讲的事件和问题,却是当时社会生活在意识形态上的反映。如果我们以历史唯物主义的方法为指导,从历史社会生活的角度来探讨,那末,我们就可以发现《易经》卦、爻辞中涉及的社会生活更为广泛,内容十分丰富,思想也颇深刻。近人研究《易经》的一大收获,就是从社会史的领域去探讨。开启这一新研究方向的是著名史学家郭沫若先生。他在20年代末所写的《周易时代的社会生活》认为,《易经》卦、爻辞“除强半是极抽象、极简单的观念文字之外,大抵是一些现实社会的生活……如果把这些表现现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来,我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型”(《郭沫若全集》历史卷一,第38页,人民出版社,1982年版)。因此,他从社会生产、阶级结构、家族和国家制度,社会风俗以及精神生产等各个方面,分析了卦、爻辞的内容,把它们归结为三大类:①生活的基础,包括渔猎、牧畜、商旅(交通)、耕种、工艺(器用)五项;②社会的阶级,包括家族关系、政治组织、行政事项、阶级四项;③精神的生产,包括宗教、艺术、思想三项。依照近人的广泛研究和统计,《易经》卦、爻辞所反映的社会生活,包括远古时代、殷商时期和西周初期三个阶段,其中,特别集中地反映了殷周时期的社会面貌、阶级斗争、政治经济制度及思想方面的情况,为研究我国古代殷、周社会史提供了珍贵的史料。

除去《易经》卦、爻辞作为卜筮内容的神秘面纱,我们还可以从中挖掘和发现其所反映的时代的丰富的思想内容。从思想史的角度来探讨,《易经》卦、爻辞的内容涉及到经济思

想、政治思想、宗教思想、朴素辩证法思想、道德伦理思想以及关于自然和社会的知识等诸多方面。

其一，《易经》卦、爻辞中反映了我国殷周之际原始的重农业、重牧畜业、重工商业的思想。

1.关于朴素的重农思想。随着农业的发展，农业便代替牧畜业而成为殷代的主要生产部门。据甲骨文卜辞记载，殷代奴隶主统治者为了巩固其统治和榨取更多的财富，对于农业生产是关心的，他们或向上帝、祖先，或向山川之神祈求雨水、丰年等。周朝统治者继承殷朝的制度和思想，对农业生产也颇重视，他们或亲自监督奴隶劳动，或视察耕作情况，甚至规定每年国王亲自举行“籍田”的大礼，不过，后来便完全成了形式，到周厉王时便废止了。这些反映到《易经》卦、爻辞中来，便是重农思想。《易经》卦、爻辞中直接提到与农业有关的有五处：《小畜》卦上九爻辞说：“既雨既处，尚德载。”《无妄》卦六二爻辞说：“不耕获，不菑畲，则利有攸往。”《剥》卦上九爻辞说：“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”《姤》卦九五爻辞说：“以杞包瓜，含章，有陨自天，”《否》卦九五爻辞说：“休否，大人吉，其亡其亡，系于苞桑。”“德”，据闻一多、高亨训为“得”。可从。“载”疑读为“菑”。《尔雅·释地》说：“田一岁曰菑。”郭璞注：“今江东呼初耕地反草为菑。”“菑”，就是耕的意思。“畲”，据《尔雅·释地》说：田“三岁曰畲。”“菑畲”，既人在禾田里耕种的意思。“硕”，大。“果”，据《说文》说：“果木实也。”草实为蓂。这里“果”为草木所结之实的总名。“包瓜”，即匏瓜。“桑”即桑树。陆绩训“苞桑”为“丛桑”，可从。这就是说：①天下雨以后，尚得施耕。②不耕种就要收获，不开垦荒地就想种熟地，虽有利于在外“攸往”，

但实际上是荒芜了田地，而无所收获。③丰硕的果实，“小人”自己不能享受。不仅不能享受，就连茅草房也被“君子”所拆毁，掠得“硕果”，登车而去。④缠着杞树往上长的匏瓜很好看，一旦瓜熟蒂落，就自然地 从杞树上坠落下来。⑤经常恐惧危亡存在的人，就能勤勉谨慎，大人如能这样，就吉利。如果一个人能居安思危，想到我将亡了，那么他及家人就能象丛生桑木纠结在一起的根那样，确保安全。这些卦、爻辞说明：在殷周时，农业已成为经济的主要生产部门，不仅重视农耕，而且重视农业产品的生产，除了有黍、麦等主要粮食的种植外，还种植瓜果、桑等。

2.关于朴素的重牧思想。牧畜业在殷周时仍然不失为社会经济的重要生产部门。《易经》中关于牧畜的卦、爻辞有许多。如《坤》、《离》卦辞；《无妄》六三；《大畜》九三、六四、六五；《遁》六二；《大壮》九三、九四、六五、上六；《睽》初九；《夬》九四；《姤》初六；《归妹》上六；《涣》初六；《中孚》六四；《旅》上九诸爻辞等。从这些卦、爻辞中，可以看到殷周时牧畜的种类已有猪、马、牛、羊，并在猪、马、牛、羊中又分出豮豕、羴豕、牵羊、羝羊、良马、童牛、牝牛、黄牛。这里既区别牝牡、童老、肤色，又区别优劣和去势与否，表明当时牧畜的品种已很多。同时也可看到卦、爻辞作者对于牧畜是重视的，在他们的编纂思想中，是肯定牧畜的。在他们看来，进行牧畜，就是“元吉”、“吉”、“利”、“无咎”。反之，在牧畜中丧失了牧畜，无疑为“凶”。

3.关于畋猎的思想。畋猎在当时不仅是为了演习军事和娱乐的需要，而且也是作为牧畜来源的补充。卦、爻辞中有许多关于畋猎情况的记载，如从《屯》之六三，《比》之九五，

《噬嗑》之九四、六五，《恒》之九四，《明夷》之九三，《解》之九二、上六，《井》之初六，《旅》之六五，《巽》之六四，《小过》之六五诸爻辞中可看到，畋猎所获得的猎物既有雉、隼（鹰）等飞禽，又有鹿、狐等走兽。特别是从《屯》六三、《比》九五、《解》上六和《小过》六五诸爻辞中还可看出，当时畋猎主要是王、公、君子等贵族阶层所从事的，他们每每亲自出马，带着很多随从去畋猎，以事娱乐，这已与大部分是奴隶所从事的牧畜不同了。畋猎性质的变化说明，它在经济关系中已不占据重要的生产地位。

4. 关于工商思想。殷周时，手工业和商业都有所发展，这在《易经》卦、爻辞中多有反映。首先，西周已设立司空官职，主管工事。根据郭沫若在《金文粹编》中考证，金文中司空作司工，为六卿之一。这就说明了对工事的重视。而在《易经》卦、爻辞中也有大量关于工事的记载。如《损》、《井》卦辞，《坤》之六五；《让》之上九；《比》之初六；《小畜》之九三；《大畜》之九二、九三；《大壮》之九四；《履》之初九、九五；《大有》之九二；《噬嗑》之九二、六五；《贲》之初九；《坎》之六四、上六；《离》之九三；《睽》之六三；《解》之九二；《姤》之初六；《困》之九四；《井》之九二、六四；《鼎》之九三、六五、上九；《既济》之六二诸爻辞等。这些卦、爻辞说明了当时人们的衣、食、住、行各方面所需的器皿、工具都已有了专门的工匠生产。就服饰方面而言，有黄裳（黄色的衣服）、鞶带（革制的带子）、素履（鞋子）、夫履、菲（首饰）等；就有关食器方面而言，有缶（盛酒瓦器）、樽（装酒器皿）、簋（盛饭的器皿）、瓶、瓮等；就交通工具方面而言，有舆（车）、輶（车辆）、车、

金车、金柅（碍车木）、大车等；就畋猎武器而言，有金矢、黄矢（指铜箭头）；就装饰品方面而言，有鼎耳革、鼎黄耳金铉、鼎玉铉等。其次，殷周时的商业也很繁荣，经商被认为是致富的捷径，出现了许多豪商富贾。《易经》卦、爻辞中的许多记载也反映了重商思想。例如，在《旅》之六二及九四、《损》之六五、《益》之六二、《震》之六二、《坤》卦辞中，提到“资”、“童仆”、“资斧”、“十朋之龟”、“贝”、“朋”等概念。“资”，《说文》说：“资、货也，从贝，次声。”即指作为交换货币的资贝或钱币。“童仆”，指奴隶。在奴隶制度下，奴隶是可以作为商品买卖的。“朋”与“贝”，都是货币单位。据王国维先生考证：“古贝五枚为系，二系为朋”（《观堂集林·释朋》）。“斧”，即铜币，因作斧形，故称其为斧。“资斧”，即货币。这些卦、爻辞说明：殷周时，随着农业、手工业产品的丰富，产品除了一部分自身使用外，有一部分产品投入了市场交换，以便换取自己所必需而没有的东西。当时既有用实物交换的，也有以“贝”、“朋”、“斧”等货币交换的。而卑劣的贪欲，不仅使一些奴隶主转而经营商业，而且加紧了对奴隶和平民的榨取，奴隶也成为其商品买卖的对象。拥有“贝”、“朋”、“斧”的多寡，是富与不富的标志。商人和奴隶主对财富的贪欲，就表现为对“贝”、“朋”、“斧”的追求，他们出外商旅，得“朋”与丧“朋”，便成为其占问的重要内容，如《坤》卦辞说：“西南得朋，东北丧朋，安贞吉”。

其二，《易经》卦、爻辞中反映了殷周之际天命思想、等级观念、国家制度、婚姻制度等。

1.关于“天命”思想。殷周统治者把其建立国家政权的原因归结为“天”或“上帝”的命令，说自己是遵照天命来统治人民

的。“天”、“上帝”等超自然的力量，被当做宇宙的至高无上的主宰，而地上的国王、帝王，则被看做“天”、“上帝”的儿子，称为“天子”。《易经》卦、爻辞中反映了这种思想，提出了“天子”概念。例如，《师》卦上六爻辞说“大君有命，开国承家，小人勿用”；《大有》卦九三爻辞说“公用亨于天子，小人弗克”；《大有》卦上九爻辞说“自天祐之，吉无不利”。“大君有命”，即“天”有命于圣人的意思。“开国承家”，指封诸侯，立都邑。“天子”，即天的儿子。“亨”与“享”通，有致贡的意思，即指诸侯来朝贡天子，献物助祭。“祐”与“佑”通，助也。这三则爻辞是说：圣人接受“天命”，建立国家，设置都邑，统治四方，而“天子”作为“天”的儿子，代表着“天”的意志，执行“天”的命令，是地上最高统治者，四方诸侯都要向天子朝贡，献物助祭，这是对天意的忠诚；“天子”受“天”的保佑，因此是吉而无所不利的。

2. 关于等级观念。殷商甲骨文卜辞中就有关于“王”、“侯”、“伯”、“子”、“史”与“仆”、“臣”、“妾”、“奚”、“众”等概念的记载。这种社会等级的存在，不能不反映到《易经》中来。总观卦、爻辞可见：“天子”一处，见《大有》九三爻辞；“大君”三处，见《师》上九、《履》六三、《临》六五爻辞；“国君”一处，见《复》上六爻辞；“王”十九处，见《夫》、《萃》、《丰》、《涣》卦辞以及《坤》六三、《师》九二、《比》九五、《随》上六、《蛊》上九、《观》六四、《离》上九、《晋》六二、《家人》九五、《蹇》六二、《益》六二、《升》六四、《井》九三、《讼》六三、《涣》九五诸爻辞；“公”五处，见《大有》九三、《解》上六、《小过》六五、《益》六三及六四诸爻辞；“侯”五处，见《屯》、《豫》、《晋》卦

辞以及《屯》初九、《蛊》上九爻辞，“武人”二处，见《履》六三、《巽》初六爻辞；“史巫”一处，见《巽》九二爻辞；“臣”二处，见《遁》九三、《损》上九爻辞；“邑人”三处，见《比》九五、《讼》九二、《无妄》六三爻辞；“幽人”二处，见《归妹》九二、《履》九二爻辞；“刑人”一处，见《蒙》初六爻辞；“妾”一处，见《遁》九三爻辞；“童仆”二处，见《旅》六二及九三爻辞。此外，卦、爻辞中还反映了“小人”与“君子”之间的对立和斗争的观念。如《遁》卦九四爻辞说：“好遁，君子吉，小人否。”《观》卦初六爻辞说：“童观，小人无咎，君子吝。”《大壮》九三爻辞说：“小人用壮，君子用罔。”《否》六二爻辞说：“包承，小人吉，大人否。”这四则爻辞都说明“大人”、“君子”和“小人”的利益是不相容的。正因为这种利害的对立，也不可避免地要引起“小人”反对“君子”、“大人”的斗争，有时甚至十分激烈，如《旅》卦九三爻辞说：“旅焚其次，丧其童仆，贞厉。”《讼》卦九二爻辞则说：“不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚。”“克”，胜。“逋”，逃之。这二则爻辞都是记录奴隶逃亡的事件：一则是说，奴隶们在所居旅舍被焚之际，乘机逃亡；而另一则是说，奴隶主诉讼失败，归来一看，三百户奴隶逃亡了。

3. 关于国家制度。《易经》卦、爻辞中记载了殷周之际的刑法和刑具。如《噬嗑》卦辞及初九、六二、上九，《蒙》初九，《随》上六，《坎》上六、六二，《睽》六三，《困》初六、九五，《鼎》九四诸爻辞中，有“狱”、“桎梏”、“系”、“校”、“徽纆”、“丛棘”、“天”、“剿”、“刚”、“株木”、“幽谷”、“形渥”等概念。“桎梏”是手足的刑具。“系”，即以绳缚人的意思。“校”，木囚。戴于足，如桎，则灭足；戴于项，如枷，则

灭耳。“徽纆”是用徽纆等绳索捆系人。古指三股为徽，两股为纆。“丛棘”、“天”，指监狱。剕也，指烙额。“剕”，剕鼻。“刖”，断足。“株木”，木棍，官吏使用的刑杖。“幽谷”，监狱。“形渥”读作“刑剕”，重诛的意思。这里可见，当时刑法有剕、剕、刖、校、杖，刑具有桎梏、系、徽纆、校、株木，还有作为暴力工具的监狱、丛棘、幽谷。卦、爻辞中还有大量关于战争的记载，而战争又经常以“师”为单位来计算，表明殷周之际国家拥有大量的军队。这集中地反映在《师》卦中。从其整个卦、爻辞主题看，就是叙述了军事管理及率兵出征打仗的情况。军队作为当时奴隶制国家机器中的重要部分，其职能无外乎两种：一是利用军队进行征伐；二是利用军队保卫国家，抵御侵略。这二者在《易经》卦、爻辞中均有记载。如《小畜》上九、《泰》初九、《同人》九四及九五、《谦》六五及上六、《离》上九、《大壮》初九、《晋》上九、《革》六二及上六、《既济》九三、《未济》九四诸爻辞中，就反映了关于征伐邦国的情况，而《需》九三，《解》六三爻辞中则反映了抵御寇敌侵犯的事实。

4. 关于原始婚姻制度。例如，《小过》卦六二爻辞说“过其祖，遇其妣。不及其君，遇其臣，无咎。”“过”，指“过犹不及”之过。“祖”，“祖父”。“妣”，祖母。爻辞是说，行为超越祖父，应与祖母相遇；行为够不上君，应与臣相遇，如此做才无灾患。这里，祖妣相对，祖为先王父，妣为先王母，同样都受到后人的兼祭，从殷人只祭先王和先母，不能不说是一夫一妻制的反映。《易经》卦、爻辞中还有关于男子娶妻蓄妾、女子出嫁媵嫁及车马迎亲状况的记载。如《咸》卦辞说“亨，利贞，取女吉”；《姤》卦辞说“姤，女壮，勿用取女”；《蒙》卦九二

爻辞说“纳妇吉”，《遁》卦九三爻辞说“畜臣妾吉”等。都反映了男子或娶妻或蓄妾的婚姻现象。又《渐》卦辞说“渐，女归吉，利贞”；《泰》卦六五爻辞说“帝乙归妹，祉，元吉”；《归妹》初九爻辞说“归妹以娣”等。都是反映了女子出嫁或媵嫁的婚姻现象。而《屯》六二及六四、《贲》六四、《睽》上九、《震》上六诸爻辞则记载了“婚媾”情形，描叙了众多车马迎亲的婚礼场面。

其三，《易经》卦、爻辞中反映了人谋的思想。卦、爻辞中原本笼罩着宗教迷信，如《升》卦六四爻辞说“王用亨于岐山，吉、无咎”；《大有》卦上九爻辞说“自天祐之，吉、无不利”；《颐》卦初九爻辞说“舍尔灵龟，观我朵颐，凶”；《睽》卦上九爻辞说“睽，孤见豕，负涂，载鬼一车”等，都是关于崇拜天神和人鬼的记载，其所反映的主导思想，是相信天命，认为鬼神可以左右和启示人的命运。但是，透过光怪陆离的神学迷雾，展现在我们面前的大都是当时自然、社会斗争实践中所积累起来的经验的总结，闪烁出先民企图摆脱困境的忧患意识和生活智慧，特别是人谋观念。如《涣》卦初六爻辞说“用拯、马壮，吉。”“拯”，读为“驪”，即“骗马”。其意是说，去马之势，则马强壮，所以吉利。《无妄》卦九五爻辞说：“无妄之疾，勿药有喜。”认为不是由于乱来而得的病，不用吃药，也很快会好而有喜。又《井》卦上六爻辞说：“井收，勿幕。有孚，元吉。”“幕”，盖。“孚”，罚。是说，人们打完水后，必须把井盖盖好，以防秽物入井，对不盖者处罚，这样才能促使大家都盖好井盖，保持井水清洁，不致因饮污水而得病，所以大吉。这些爻辞都是对生活及生产经验的记载，反映了人们根据对客观事物的认识来决定避凶趋吉。卦、爻辞中所反映的人谋

思想,具体可归结为三大点:第一,表现为人事的吉凶祸福受着客观的时间、地点及主客观具体条件的制约。例如,《坤》、《既济》卦辞及《同人》九四、九五爻辞,说明人事的迷得、吉凶受时间条件的限制;《坤》、《蹇》卦辞和《需》初九、九三爻辞,说明人事的吉凶祸福受地点条件的限制;《讼》、《大畜》、《小过》卦辞和《屯》九五、《否》六二、《无妄》六三、《遁》九四、《恒》六五诸爻辞,说明了人事的吉凶祸福受具体人的行为和具体事物条件的制约。第二,表现为人为的主观努力对于人事的吉凶祸福、战争的胜败、生产实践的得失起着重要的作用。例如,《乾》卦九三爻辞说:“君子终日乾乾,夕惕若,厉,无咎。”“乾”,健。“乾乾”,形容奋勉不倦。“惕”警惕谨慎。全句是说,君子如果整日工作勤勉不倦,晚上又能检点自己,即使处境危险,也不致有灾祸。又如《谦》卦六二爻辞说“鸣谦,贞吉”;《豫》卦初六爻辞说“鸣豫,凶”。“鸣”,名也,“豫”,乐也。这二爻辞是说:人有了名声仍能保持谦虚的态度,就吉;反之,人有了名声便贪图舒适享乐,结果会凶。这里,吉凶的根据不是全靠天意,而是人的本身的作用。人为不仅对名声,对其它事件也如此。如《履》卦六三爻辞说“眇能视,跛能履,履虎尾,咥人凶”,九四爻辞说“履虎尾,愬愬,终吉”。“眇”,目盲。“愬愬”,恐惧。这二爻辞都说“履虎尾”,即踩到老虎尾巴,由于主观条件不同,结果也相反,一个是因为眼盲而不能看,脚拐而不能走,踩到老虎尾巴,结果是被老虎吃掉而凶;一个是临危不惧,小心谨慎,虽踩到老虎尾巴,结果是没有被吃掉而吉利。这里生与死,关键在人为。又如《谦》卦上六爻辞说“鸣谦,利用行师,征邑国”,《革》卦上六爻辞说“君子豹变,小人革面,征凶”。

这二爻辞是说，有声誉而处上位的人，态度谦虚，听取忠谏，则四方向慕，出师征邑国便吉利；反之，在上位的人大发雷霆，小人脸色难看，上下不同心，出师征伐便凶。又《屯》卦六三爻辞说：“即鹿无虞，唯入于林中，君子几不如舍，往吝。”“即鹿”，犹指就鹿、逐鹿。“虞”，官名，指掌管禽兽的官。是说，打猎逐鹿需要有虞官的帮助，如果逐鹿入于林中，而君子追鹿不舍，那么，没有虞官的引导，入林以后必有艰难或危险。这里，打猎的得失，“虞官”起决定性的作用。卦、爻辞中还肯定了众人的意向对人事的作用，如《晋》卦六三爻辞说“众允，悔之”，《观》六三爻辞说“观我生，进、退”，六五爻辞说“观我生，君子无咎”。这三则爻辞是说：众人如果相信那样去做，就不会有困难；观察我“生民”的意向，以决定进退；如果在上位的君子就我“生民”的意向做事，那么，就不会发生灾患。这里，吉凶不是“天定”，而是“人定”，不是依赖于“天意”，而是依据人意。总之卦、爻辞中所体现的人谋思想，尽管还是很粗浅的，但却孕育着人本主义思维萌芽，对后世的无神论有着重大影响。

其四，《易经》卦、爻辞中反映了朴素辩证法的思想因素。殷末周初是社会变动、阶级矛盾十分尖锐的所谓“武王革命”的时代。这种社会状况反映到《易经》卦、爻辞中来，使其具有了朴素辩证法思想的因素。具体表现为四点：

第一，关于对立的观念。《易经》卦、爻辞讲到许多对立事物。就卦名而言，有乾与坤、泰与否、损与益、既济与未济等卦。再看卦、爻辞记载：《明夷》卦上六爻辞有“天”与“地”，《大过》卦九五爻辞有“枯”与“华”，《蹇》卦辞有“西南”与“东北”，《既济》卦九五爻辞有

“东邻”与“西邻”等，这些说明自然界存在着对立的观象。不仅如此，社会上也存在着对立的现象。如《小过》卦六二爻辞有“君”与“臣”，《师》卦上六、六五爻辞有“大君”与“小人”、“长子”与“弟子”，《否》卦六二爻辞有“小人”与“大人”，《剥》卦上九爻辞有“君子”与“小人”，《小畜》卦九三爻辞有“夫”与“妻”，《蛊》卦初六、九二爻辞有“干父之蛊”与“干母之蛊”，《损》卦上九爻辞有“损”与“益”，《坤》卦辞有“先”与“后”、“得”与“失”等，都是人事中对立现象的表现。此外，这种对立现象还表现在人们的活动中，如《小过》卦辞有“小事”与“大事”、“上”与“下”，《观》卦六三爻辞有“进”与“退”，《复》卦辞有“出”与“入”，《蹇》卦九二爻辞有“往”与“来”，《泰》卦辞有“小往”与“大来”，《蒙》卦上九爻辞有“利”与“不利”，《讼》卦辞有“吉”与“凶”等。可见卦、爻辞作者们不仅初步猜测到了从自然界到社会到人们活动，乃至整个世界都充满着对立现象。卦、爻辞记载，如《泰》卦辞说“亨，小往大来，吉”；《否》卦辞说“否之匪人，不利君子贞，大往小来”等，其意是承认事物大小往来的变化。

第二，关于不断变化、上升的观念。《易经》中大多数卦是有中心思想的，一卦说一事，其中有些卦阐明了事物的变化是一个发展、上升的运动。例如《渐》卦䷴。从卦义上说：“渐”，进也，即是比喻事物的上升，前进。其卦辞说：“女归吉。利贞。”认为女子出嫁吉利，又有利于占问。观其六条爻辞，则采用比兴手法描写了鸿雁飞行的路线，是从初六“鸿渐于干”→六二“鸿渐于磐”→九三“鸿渐于陆”→六四“鸿渐于木”→九五“鸿渐于陵”→上九“鸿渐于陆”（“陆”，以韵读之，当为“阿”，即大山），总的飞进的形式是从低到高，从下而上，波

浪起伏，逐渐上升前进，以此比喻家庭和一切事物的形成发展过程。又如《艮》卦䷳。从卦义上说：“艮”，指集中视力，有所注意。观其六爻辞：从初六“艮其趾”→六二“艮其腓”→九三“艮其限”→六四“艮其身”→六五“艮其辅”→上九“敦艮”，即从人身的脚趾→腿肚子→腰→身→腮帮子→额头的不断上升过程来比喻事物自下而上的发展运动。而《乾》卦䷀则更是以“龙”的运动变化来象征事物发展过程和规律。从其整个六爻辞来考察：初九为“潜龙勿用”，九二为“见龙在田，利见大人”，九四为“或跃在渊，无咎”，九五为“飞龙在天，利见大人”，上九为“亢龙有悔”，通过龙的潜伏、出现、跳跃、飞到极高这些运动变化形态，表达和象征了事物由隐到显，由低到高、由小到大的发生、发展和衰落的变化过程。这里所表现的发展变化、物极必反的辩证观念，对后世产生了深远的影响。

第三，关于对立面转化观念的因素。例如，《大过》卦九二爻辞说“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利”，九五爻辞说“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉”。“稊”，指刚生出的嫩叶。“士”，古代男子未娶妻之称。这二则爻辞是说：枯杨生幼芽，老夫娶个女娃娃，吉利；枯杨开花朵，老妇嫁个少年哥，没错。这里以自然物杨柳由“枯”而“华”的转化，来说明“老夫”娶少妇，“老妇”嫁小夫的转化。又如《坎》卦九五爻辞说“坎不盈，祗既平”，《泰》卦九三爻辞说“无平不陂，无往不复”。“坎”，陷也。“祗”，借为“坻”，小土丘。这就是说：“陷”可转化为满，土丘可转化为平地；平可转化为不平，往可转化为复。

总之，《易经》卦、爻辞中肯定了对立、运动变化及相互转化，这是其合理的一面。但是，它又把变化和转化看作是一个反复循环的过程。例如，《复》卦讲“复”，其意就是

指往返之复。就其整个卦、爻辞来说，再三讲了往来之“复”的道理，认为不管是走未远而复（初九爻辞有“不远复）、欣喜而返（六二爻辞有“休复”），还是蹙眉不高兴而还（六三爻辞有“频复”）、怨恨而复（六五爻辞有“敦复”），都是“元吉”、“无咎”、“无悔”的，肯定“复”是正确的，只有迷“复”（上六爻辞）是凶。这里，实际上就隐含着讲循环往复的意思。

其五，《易经》卦、爻辞中反映了道德伦理思想。卦、爻辞中有许多与殷周奴隶制相适应的道德观念和行为规范的记载。在殷周奴隶制度下，鞭打、买卖奴隶或俘虏，被看作是一种合乎道德的行为。如《旅》卦六二爻辞说“旅即次，怀其资，得童仆，贞吉”，九三爻辞说“旅焚其次，丧其童仆，贞厉”。认为带着货币买得奴隶是吉利；反之，奴隶乘旅舍焚烧的混乱之机逃跑，是灾祸。《升》卦九二爻辞说“孚乃利用禴，无咎”，《萃》卦六二爻辞说“引吉，无咎，孚乃利用禴”，《革》卦辞“巳日乃孚，元亨利贞，悔亡”。“禴”，殷代的春祭，周代的夏祭。“孚”，即俘虏。“巳”，借为祀。其意是说，用俘虏或奴隶来进行祭祀，不仅可保无灾患，而且是大吉。同样，以掠夺土地、财物和奴隶为目的的征伐战争，也被视为是合乎奴隶制的道德行为规范的。如《谦》卦六五爻辞说“不富以其邻，利用侵伐，无不利”，《小畜》卦九五爻辞说“有孚挛如，富以及邻”，《损》卦辞说“有孚元吉，无咎，可贞”，《坎》卦辞说“有孚，维心，亨”，《益》卦九五爻辞说“有孚，惠心，勿问，元吉”等，都是记载战争的。从中“富以其邻”和“不富以其邻”，是当时发生战争的重要原因之一；而在掠夺战争中，凡是有俘虏，都是吉利的；对于大批的战俘，除有时杀掉一些外，主要还是捆起来带回国，因为俘虏不仅成为当时奴隶的主要来源，而且

也成为人牲献祭的对象，为了使俘虏变为驯服的奴隶，光靠镇压是不行的，还必须通过“维心”，施以小恩小惠，驱使其从事生产劳动。还有一些卦、爻辞反映了当时关于妇女的道德规范。如《渐》卦九五爻辞说“妇三岁不孕，终莫之胜，吉”，

《屯》卦六二爻辞说“女子贞不字，十年乃字”，《遁》卦九三爻辞说“系遁，有疾厉，畜臣妾吉”，《鼎》卦初六爻辞说“得妾，以其子，无咎”等，都说明妇女不育，不仅要受到社会的歧视，而且是被丈夫抛弃的理由。又如《恒》卦六五爻辞说：“恒其德，贞妇人，吉，夫子凶。”认为妇女忠于丈夫，坚守贞操，这是吉利的行为，反之，则受到谴责和歧视。此外，偷盗也被认为是不道德的行为。如《巽》卦上九爻辞说：“巽在床下，丧其资斧，贞凶。”是说，盗贼钻进人家的屋里，主人惊慌躲藏在床下，盗贼抢钱财而去，占问结果是凶。

《易经》卦、爻辞中还提出了“谦”、“节”、“敬”等原始的道德观念，以其作为维护当时社会秩序和公共利益的行为规范。且看《谦》卦、爻辞：“亨，君子有终。初六：谦谦，君子。用涉大川，吉。六二：鸣谦，贞吉。九三：劳谦，君子有终，吉。六四：无不利，撝谦。六五：不富以其邻，利用侵伐。无不利。上六：鸣谦，利用行师征邑国。”“谦”，即谦虚。“谦谦”，即谦而又谦。“鸣谦”，有名声而谦。“劳谦”，有功劳而谦。“撝谦”，施德惠于人而又谦虚。卦辞说，君子能“谦”，则亨通，行事有好结果。爻辞则分别论述了以“谦谦”、“鸣谦”、“劳谦”、“撝谦”等态度待人处事的各自作用，认为其结果是“有终”、“吉”、“贞吉”、“无不利”。整个卦、爻辞是论述了“谦虚”这种道德的作用，肯定和赞扬了谦虚这种美德。再看《节》卦、爻辞：“亨。苦节，不可贞。初九：不出户庭，无

咎。九二：不出门庭，凶。六三，不节若，则嗟若，无咎。六四：安节，亨。九五：甘节，吉，往有尚。上六：苦节，贞凶，悔亡。”“节”，即节省、节俭、节约的意思。“甘”，美。其卦、爻辞记载了当时人们对节俭的不同看法：有以节俭为痛苦的“苦节”，有以节俭为美事的“甘节”，还有以节俭为安的“安节”，认为“甘节”、“安节”都是吉利的，往则有赏，但那种以节俭为痛苦，不仅是不可以的，而且是凶的。这里，充分肯定了“节俭”这种美德。正因如此，其告诫人们：“不节若，则嗟若”，如果不节俭而挥霍浪费，便要贫困下去而忧愁叹息。卦、爻辞中还视“敬”为美德。如《需》卦上六爻辞说“有不速之客三人来，敬之，终吉”，《离》卦初九爻辞说“履错然，敬之，无咎”。“不速之客”，指不请自来的客人。“敬”，恭敬。“履”，为鞋。“错”，《说文》说：“金涂也”，即以金涂物。这二爻辞是说，无论是对于不请自来的客人，还是对于穿着黄金鞋履的贵人，都应以恭敬的态度对待，那是“终吉”、“无咎”的，即吉利的道德行为。

其六，《易经》卦、爻辞中介绍和传播了关于自然和社会的某些知识。卦、爻辞中有许多关于知识方面的记载，如《泰》卦九二爻辞说“包荒用冯河”，认为把匏瓜挖空晾干后系于腰间，可用来渡河；《震》卦、爻辞以艺术的手法，绘声绘影地刻画了人在震雷之下的各种不同情态及其对雷电的认识，其上六爻辞说“震不于其躬，于其邻”，记录了雷电打到邻居家里的情况。又如《小畜》卦上九、《中孚》卦六四爻辞有“月几（既）望”，《丰》卦辞有“宜日中”，初九爻辞为“虽旬无咎”，《离》卦九三爻辞有“日昃之离，不鼓缶而歌”等记载，表明当时人们已对年、月、日有了认识，把一月之中或分“旬”，或分

“既望”，把一日之中或分“日中”，或分“日昃”（指太阳偏西）等，有了比较细微的计时方法。而《丰》卦六二、九四爻辞说“丰其蔀，日中见斗”，表明对北斗星有了认识。《离》卦辞说“畜牝牛吉”，表明人们已经认识和掌握了畜养母牛比公牛有利的道理。《遁》卦初六爻辞说“遁尾，后”，《明夷》卦六二爻辞和《涣》卦初六爻辞说“用拯马壮，吉”，表明人们已懂得断小猪的尾巴和去马之势有利于猪、马生长的知识。《小畜》卦上九爻辞说“既雨既处，尚德载”，说明人们已认识和掌握了耕种与自然界气候、晴雨等的联系。《井》卦、爻辞叙述了与水井、陷井、井田有关的农民生活的状况。还有《剥》卦上九爻辞说“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”，论及了君子与小人的社会关系。又《师》卦初六爻辞说“师出以律，否臧，凶”，《复》卦上六爻辞说“迷复，凶，有灾眚，用行师，终有大败，以其国君凶”，《同人》卦九三爻辞说“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴”等，总结了战争胜败的经验，认为军队的严明纪律性，对地形地物的熟悉和伏击战的不暴露目标等，是直接关系到战争胜败的重要因素。当然，卦、爻辞中涉及到的某些自然和科学的科学知识，是在人们筮问的内容上接触到的现实生活中的事情，与占问人事的吉凶休咎密切相关。

不过，《易经》卦、爻辞中所反映的经济、政治、无神论、朴素辩证法、伦理道德等思想及自然和社会的知识，还显得很粗浅、零散而不成体系，都是在宗教神学的迷雾中折射出来的丝丝缕缕的光芒，这与殷周之际的社会存在相适应。从中也使我们领悟到，其各种思想的产生和发展都经历了曲折和艰难。

（方国根）

(3) 卦爻辞的意义

《易经》卦、爻辞不仅有着较丰富的内容，而且具有广泛而深刻的意义。从卦、爻辞所表现和反映的内容看，可知其意义是多方面、多层次的。《易经》原为卜筮之书，其作用主要是用来指示人们占卜人事的吉凶休咎。换句话说，《易经》一书的性质已表明，卦、爻辞的根本意义是用来指告人事的吉凶祸福。依据高亨先生所说，从性质上来分类，《易经》卦、爻辞的筮辞可分记事、取象、说事、断占四类之辞。

1. 记事之辞

所谓记事之辞，是指那些通过采用古代历史故事和记录当时的筮事，来指示人事的吉凶祸福的卦、爻辞。从方法上来说，又具体可分为两类：

其一，采用古代历史故事来指示人以吉凶。如《大壮》卦六五爻辞、《旅》卦上九爻辞中王亥丧牛羊于易的故事；《既济》卦九三爻辞、《未济》卦九四爻辞有高宗伐鬼方的故事；《泰》卦六五爻辞、《归妹》卦六五爻辞有帝乙归妹的故事；《晋》卦辞有康侯用锡马蕃庶的故事；《明夷》卦六五爻辞有箕子明夷的故事；《升》卦六四爻辞有王亨于岐山的故事等。这些卦、爻辞都记载了其人或事、事理甚明的历史故事。此外，还有一些卦、爻辞所记载的历史故事，其所述的人或事，不甚明了。如《解》卦上六爻辞说：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利”；《比》卦辞说：“不宁方来，后夫凶。”“隼”，鹰。“墉”，城墙。“宁”，安。“方”，犹邦。“后夫”，指后来的人。这二爻辞是说：有某公站在高高的城墙上，射鹰而中，

获得了它，无不吉利；不安之国，即不愿意臣服的诸侯国来朝，后来到的有凶祸。这里所言的“公”与“不宁方来”，都没有明确所指。卦、爻辞中之所以采用这些历史故事，其目的就是为了解说筮辞的用途和意义，在于指示人以休咎，即筮人用古代故事的过程来比附占事者的前途，论定其休咎。例如，同样是王亥丧牛羊于易的故事，《大壮》卦六五爻辞用其来论定占事者将无困厄，反之，《旅》卦上九爻辞则用其来论定占事者将有凶祸。又《既济》卦九三爻辞和《未济》卦九四爻辞，用高宗伐鬼方的故事，来论定占事者将以三年之久才能取得战争的胜利。其它的故事，我们也可由此推之。

其二，筮人记录当时多次筮事的经验，来指示人的休咎。上古的人们非常迷信，敬鬼神，重祭祀。而每每祭祀又必筮卜以定吉凶，得吉才能进行祭祀。如果祭祀之前，筮得某卦、爻是吉利，祭祀之后又经事实验证是无不吉利，那么，筮人就会将此吉利的情况记录于当时所遇的卦、爻之下，从而逐渐演变成“卦、爻”辞的文句。《易经》卦爻辞中有许多“亨”、“元亨”、“小亨”的记载，这些即是当时享祀之事的反映。例如，《谦》卦辞说：“亨。君子有终。”《噬嗑》卦辞说：“亨。利用狱。”《大畜》卦上九爻辞说：“何天之衢，亨。”《坤》卦辞说：“黄裳，元吉。”《讼》卦九五爻辞说：“讼元吉。”《巽》卦辞说：“小亨。利有攸往。利用大人。”等等。这些记事之辞，都是筮人记录其筮事经验，为后来占筮者提供借鉴，以前占的吉利来证实后事必吉利，其用意在于指示人的休咎。

《易经》中还有某些属于记事之辞的卦、爻辞，虽然没有直接标明断占结果的吉凶与否，但其休咎已寓于故事之中，或取其事之结果。例如，《明夷》卦六四爻辞说：“入于左腹，

获明夷。之心于出门庭。”“腹”，读“覆”，指出洞。“之”，当作“小”。是说，鸣鹄入于左边的山洞，君子获得此鸣鹄。因君子猎逐鸣鹄曾经历艰难，所以筮遇此爻，出门庭应该小心谨慎。由内容可知其断占结果应为吉。又《归妹》六三爻辞说：

“归妹以须，反归以娣”。“须”，借为“娶”，娣。“反归”，指妇人被夫家休弃而回娘家。是说，嫁少女让小女的姐姐陪嫁，后来姐妹一同被休弃返回娘家。这里说明让姐姐陪嫁不吉利。

2. 取象之辞

所谓取象之辞，就是指采取一种事物来作为人事的象征，从而指示休咎的卦、爻辞。就《易经》卦、爻辞中取象之辞的内容而言，有简单与复杂之分。其内容简单者，就相当于诗歌中的比兴。如《大过》卦九二爻辞说“枯杨生梯，老夫得其女妻”，九五爻辞说“枯杨生华，老妇得其士夫”，《中孚》卦九二爻辞说“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之”等。其内容复杂者，相当于散文中的寓言。如《履》卦六三爻辞说“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人”，《井》卦九二爻辞说“井谷射鲋，瓮敝漏”。此二爻辞是说：目既盲而视物，腿既跛而走路，结果因眼看不清，脚不灵便而踩在“虎尾”上，结果被老虎吃掉；用弓箭射井谷里的鲋鱼，因鱼太小而很难射中，结果汲水用的水瓮被射破而漏水。这里就是用比兴或寓言的手法来说明、喻示大事的吉凶祸福。

《易经》卦、爻辞中有许多用具体事物来表达抽象道理的所谓取象之辞，如果以其所取之象来分类，我们可以将其分为两类：

其一，就物取象。如《乾》卦说“龙”，《渐》卦说“鸿”等。以《渐》卦为例，其卦辞说：“女归吉。利贞。”是说，占

到此卦，女子出嫁吉利，又有利于占问。初六爻辞说：“鸿渐于干。小子厉，有言无咎。”是说，鸿雁飞近于河岸，若小孩也到河岸去玩，则有落水的危险，正好有大人加以谴责，使他离去，才没有出事。六二爻辞说：“鸿渐于磐。饮食衎衎，吉。”是说，鸿飞进水涯堆上，有水可饮，有鱼可食，衎衎喜乐，自是吉利。九三爻辞说：“鸿渐于陆。夫征不复，妇孕不育，凶，利御寇。”是说，鸿本水鸟而飞高平之地，丈夫出征而没有返家，妻子怀孕而流产，都是凶象。但鸿飞进高平之地，是处高而视远，不易被猎人袭取，这比喻丈夫是处于居高临下的有利形势，有利于抵御外敌。六四爻辞说：“鸿渐于木。或得其桷，无咎。”是说，鸿飞上了树木，因其足为蹠（与鸭足同），不能栖于树枝。幸好有人把所伐的椽木置在野外的河边，鸿栖在那里不会有危险。九五爻辞说：“鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。”是说，鸿飞上了山岭，妇人多年没有怀孕，有被夫家逐出家门的可能，但最终没有受到夫家的休弃和欺凌，是为吉利。上九爻辞说：“鸿渐于陆。其羽可用为仪，吉。”是说，鸿飞上了大山。但它的羽毛可用来作舞具，人用它来跳舞娱乐，这自然是吉利的好事。《渐》卦、爻辞以“鸿”的不同境遇来论定人和婚姻家庭的吉凶祸福。

其二，就人取象。如《需》卦说“需”，《咸》卦说“咸”等。以《需》卦为例。其卦辞说，“有孚，光。亨，贞吉。利涉大川。”是说，占到此卦，战争有所俘虏，是光荣，可举行享祭，所占的事情吉，利于渡大川。初九爻辞说：“需于郊，利用恒，无咎。”是说，人停驻于平旷的郊野，久处有利而无灾害。九二爻辞说：“需于沙，小有言，终吉。”是说，停驻于难行而可以走出的沙地上，象征人处在艰难而可以脱离的环

境，小受别人的谴责，因而离去，其结果乃吉。九三爻辞说：“需于泥，致寇至。”是说，人停驻于泥中，象征人处在污秽难行的环境，则易招致贼寇的到来。六四爻辞说：“需于血，出自穴。”此爻辞是说，有人在杀人流血的变乱中开始时浸染在血泊中，以后又从洞穴逃出。爻辞是借古代故事来象征人先是遇到凶险，后又幸免于难。九五爻辞说：“需于酒食，贞吉。”是说，人停驻于酒食之前，面临醉饱之利，自是吉象。所以占到此爻，所占的事情吉。上六爻辞说：“入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。”是说，人入其所居住的山洞里，忽然来了三个“不速之客”，对待客人们要敬而礼之，最终得到吉福。《需》卦、爻辞是就人取象，以示吉凶。

还有某些属于取象之辞的卦、爻辞，虽未明说其断占结果的吉凶如何，但其休咎已寓于象中。如《坤》卦上六爻辞说：“龙战于野，其血玄黄。”“玄”，青色。“玄黄”，青黄混合的颜色。是说二龙在野地搏斗，流血染泥土，成青黄混合的颜色。比喻两方战争，俱有牺牲。《屯》卦上六爻辞说：“乘马班如，泣血涟如。”“泣血”，流泊。“涟如”，流泪不断的样子。是说，乘马盘旋，流泪不止，是人的行动徘徊而心悲凄之象，此二爻虽不说吉凶，观其辞意，便知其为凶象。又《履》卦辞说：“履虎尾，不咥人。”是说，人踩在虎尾上，而虎并不咬人。比喻人触犯强暴而又未受到伤害，此为险而不凶之象。

《易经》中的取象之辞，有时还把一种物象重复于两卦。如《泰》卦初九爻辞和《否》卦初六爻辞都有“拔茅茹以其汇”。其意是说，茅草及其同类之物有害于庄稼，必须连根拔掉。《夬》卦九四爻辞和《姤》卦九三爻辞都有“臀无肤，其行次且”。“次且”，借为趑趄，行不进的样子。是说，受了刑

杖，臀部皮开肉绽，行走困难。又《小畜》卦辞和《小过》卦六五爻辞有“密云不雨，自我西郊”。这是因为两卦、爻都有同样的休咎，所以取象之辞也一样，可重复于两卦。有时还把一种物象分别归属于一卦的各爻而稍变文辞。如《剥》卦初六爻辞说“剥床以足”（床足被取掉），六二爻辞说“剥床以辨”（取掉床板），六四爻辞说“剥床以肤”（取掉床上席）等。这是因为一卦的卦爻的休咎是不尽相同的，虽然其取象为事物，但其文辞必然有所区别。

3. 说事之辞

所谓说事之辞，是指那些通过直接叙说人的行事来指示休咎的卦、爻辞。就说事之辞的用途而言，其所叙说人的行事内容、是非、成败，就是休咎的原因或现象。因此，说事之辞本身也就包含有休咎的意义。例如，《乾》卦九三爻辞说：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”其中“君子终日乾乾，夕惕若”，就是说事之辞，既然君子昼则勤勉努力，夜则警惕谨慎，其结果自然是“厉无咎”。《需》卦辞说：“有孚，光。亨。贞吉。”其中“有孚，光”，是说事之辞，既然战争有所俘虏，是光荣的，可以举行享祭，其结果也自然是“贞吉”。又如《师》卦九二爻辞说“师或舆尸，凶”，六五爻辞说“长子帅师，弟子舆尸，贞凶”。其中“师或舆尸”与“长子帅师，弟子舆尸”，就是说事之辞，是说师中有人用车载着尸体，或长子为师之主帅，而弟子以车载尸体。这都是说明师有丧亡，其现象自然是凶了。据上述可见，说事之辞本身都包含有休咎的意义，从而使其与断占之辞有内在的联系。

《易经》中有光记载说事之辞而省略了断占结果的简捷的卦、爻辞。如《观》卦辞说：“盥而不荐，有孚颙若。”“盥”，

读为灌，祭祀时以酒灌地来迎神。“荐”，献，指向神献牲。古代祭祀，先以酒灌地，后献牲。“颀若”，颀然，身体高大的样子。此卦辞是说，祭祀的人灌了酒而不献牲，因为有身体高大的俘虏，把他们杀了当牲。从卦意看，其断占结果当为吉。又《小畜》卦九五爻辞说“有孚挛如，富以及邻”，《大畜》卦上九爻辞说“何天之衢”，《比》卦六三爻辞说“比之匪人”，《讼》卦上九爻辞说“或锡鞶带，终朝三褫之”，《中孚》卦六三爻辞说“得敌，或鼓或罢，或泣或歌”等，都是说事之辞，其爻辞都省略了结果的凶吉。但实际上，我们从这些爻辞所记载的人的行事上，就可明晓其结果的吉凶如何了。试分析这些爻辞：①“挛如”，犹挛然，指拘系相连的样子。出征所获俘虏甚多，用绳索把他们捆绑起来挛然相连，这是以掠夺邻国或邻邑而致富，其结果是吉。②“何”，读荷，即担、承受的意思。“衢”，读庥，意为庇荫。古人靠天吃饭，没有涝旱，就是受天的庇荫，应举行享祭，其结果自然为吉。③“比”，辅。辅佑者非其人，其结果自然为凶。④“鞶带”，用革制成的腰带。“褫”，夺。王侯把鞶带赐给人，然在一日之间，又下令将鞶带夺回。其事结果应为始吉而终不吉。⑤战争获得敌俘，诚为可喜，而士卒则或鼓或病，或泣或歌，其事有利也有不利。由此可见，就说事之辞的表达方法而言，其径直列举人的行事来昭示吉凶祸福，比记事之辞和取象之辞都更为明显、直切、简捷。

如果我们把《易经》中的说事之辞的表现形式进行归类，不外有三种：其一，将叙说的相类的事情综合归属于一卦，以示人的休咎。如《临》卦六爻辞都说“临”，其意思是君上统治臣民。依次分为初九爻辞“咸临”，以感化政策治民；九二爻辞

“威（疑作威）临”，用刑威政策治民；六三爻辞“甘临”，用强镇压迫政策治民；六四爻辞“至临”，君上亲躬政治以治民；六五爻辞“知临”，君上明智以治民；上六爻辞“敦临”，君上以醇厚诚实之道治民。各爻辞的断占结果，除六三爻为“无攸利”，即无所利外，其余各爻都是“贞吉”、“吉”、“无不利”、“无咎”。又如《蹇》卦六爻辞都说“蹇”（其意为正言直谏），《兑》卦有五爻辞说“兑”（其意为悦或为谈说）等。其二，把叙述相同的事件重复于一卦而断占结果稍异。如《谦》卦六二爻辞说“鸣谦，贞吉”，上六爻辞说“鸣谦，利用行师征邑国”。二言“鸣谦”，其断占结果都是“吉”。又《蛊》卦初六爻辞说“干父之蛊，有子，考无咎，厉终吉”，九三爻辞说“干父之蛊，小有悔，无大咎”，六五爻辞说“干父之蛊，用誉”，三言“干父之蛊”，即说子能除去其父的蛊虫，其断占的结果分别为危险而终吉、没有大灾患、有声誉。其三，将叙述相同的事件重复于两卦的爻辞，以示人的休咎。如《损》卦六五爻辞与《益》卦六二爻辞都有“或益之十朋之龟，弗克违”的记载，其占结果分别为“元吉”，“永贞吉”；而《泰》卦六四爻辞和《谦》卦六五爻辞都有“不富以其邻”，其断占结果不同，前者为凶，后者是“无不利”。

4. 断占之辞

所谓断占之辞，是指《易经》卦、爻辞中关于论断休咎的语句。筮书本来就是为卜筮人事的吉凶祸福而作，因此，筮辞中有关于论断休咎的语句。《易经》作为占筮之书，其卦、爻辞的素材来源于筮辞，除上述所说记事、取象、说事之辞外，更多的是断占之辞，且与这三者之间都有着内在的联系。就是说，记事、取象、说事之辞本身都包含有休咎的意义，而断占

之辞则明确地揭示其休咎。所以，《易经》卦、爻辞中的断占之辞，或承接记事之辞，或承接取象之辞，或承接说事之辞，来论断人事的休咎。例如，《泰》卦六五爻辞说“帝乙归妹，以祉，元吉”，《升》卦六四爻辞说“王用亨于岐山，吉，无咎”，《萃》卦辞说“亨，王假有庙”等，都是承接记事之辞来论断休咎的。这些爻辞是说：殷帝乙把少女嫁给了周文王，做为周国的王妃，因而得福，是大吉的事情；周文王享祭岐山之神，吉利而没有灾患，可亲自到宗庙，可举行享祭。又如，《履》卦九五爻辞说“夬履，贞厉”，《中孚》卦上九爻辞说“翰音登于天，贞凶”，《井》卦辞说“汔至亦未繙井，羸其瓶，凶”等，都是承接取象之辞来论断休咎的。“夬”，通“决”，破裂。“履”，鞋。“翰音”，鸡的别名。“登”，开。“汔”，水竭。“至”借为“室”，塞。“繙”借为“馮”，穿。“羸”借为“嬴”，毁。其意是说：人穿着破鞋行路，有伤足、跌倒的危险，比喻人用破劣的工具或无能之人，则有败事的危险，所以占到此爻危险；鸡无高飞的羽翼，而高飞上升于天，必将跌落而死，比喻人无居高官的才能，而得高官上升于朝廷，必将败事而亡，所以占到此爻为凶；水井已枯竭淤塞也不挖不淘，并毁坏了汲水用的瓶器，这样既无汲水之处，又无汲水之器，所以凶。又如《比》卦上六爻辞说“比之无首，凶”，《家人》卦初九爻辞说“闲有家，悔亡”，《损》卦辞说“有孚，元吉，无咎”等，都是承接记事之辞来论断休咎的。“比”，辅。“闲”，防。这三爻辞是说：臣辅佐其君而被杀头落地，是凶；对家庭中各方面的事情加强防备，这样就不会出问题。此外，还有无所承接，在卦、爻之下直接来论断休咎的。如《坤》卦用六爻辞“利永贞”，《恒》卦九二爻辞“悔亡”，《解》卦初六爻辞“无咎”等。以上所述这些

断占方式，都是卦、爻辞中的一般通例。但也有些卦、爻辞中的断占之辞，是置于记事、取象、说事之辞的前面。如《未济》卦九四爻辞说：“贞吉，悔亡，震用伐鬼方，三年有赏于大国。”先是断占，然后是记事之辞，其意是说，此爻所占的事情吉利，困厄将会消除，周人出征动员了不少人帮助殷伐鬼方，打了三年取胜，受到了大国殷的赏赐。《升》卦六五爻辞说：“贞吉，升阶。”这是断占在前，取象之辞在后，认为占得此爻吉利，其人的地位或事业如升阶一样步步上升。又如《谦》卦六四爻辞说：“无不利，撝谦。”这是断占在先，记事之辞在后。其意是说，无不利的人，是因为他对人施行了德惠而又态度谦虚。

总观《易经》卦、爻辞，其断占之辞，大多用“利”、“吉”、“吝”（艰难）、“厉”（危险）、“悔”（困厄）、“咎”（灾患）、“凶”等字来指示休咎。然而也有一些卦、爻辞并没有用这些字而休咎自见，其仍然属于断占之辞。例如，《无妄》卦辞有“其匪正有眚”，《坎》卦辞有“行有尚”，《井》卦辞有“无丧无得”。“眚”，灾殃。“尚”，助。这三卦辞是说，其所行非正，则有灾祸；出外旅行，将会得到帮助，无所失也无所不得。又如《坤》卦六三爻辞有“或从王事，无成有终”，《否》卦上九爻辞有“先否后喜”，《巽》卦六四爻辞有“田获三品”。“否”，闭塞。“田”，猎。“品”，种。这三则爻辞是说：或者给国家办事，不能成功，但也有好结果；先闭塞后喜乐；行猎将得到三种猎物。这些卦、爻辞都是就事断占，所断占的事情都很具体，其事情的得失、利害、成败、可否也都寓于辞中，断占结果不言自明。

一般来说，《易经》每一卦、爻下仅系一项断占内容者为

多，如《乾》卦辞“利贞”，九二爻辞“利见大人”等。但是，也有涉及多项断占内容的。如《屯》卦辞说：“利贞，勿用有攸往，利建侯。”是说，有利于占问，不可有所往；又利于建立诸侯。此卦辞断占三项内容。《复》卦说：“出入无疾；朋来无咎；反复其道，七日来复；利有攸往。”是说，出入没有疾病；朋友来没有灾患；出行的人往返于路中，七天可以复归；有所往则有利。此卦辞断占四项内容。又《损》卦辞说：“有孚元吉；无咎；可贞；利有攸往；曷之用二簋，可用享。”是说，将有所俘获，大吉；没有灾患；所占问事情可行；所出则有利；把两碗饭送给鬼神，可以用来举行享祭。《巽》卦九五爻辞说：“贞吉；悔亡；无不利；无初有终；先庚三日，后庚三日，吉。”认为筮遇此爻，所占的事情得吉兆；其困厄将要消除；无有不利；行事没有良好的开端，但有良好的结果；丁日与癸日乃为吉日（周人以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十字记日，“先庚三日”，即庚前的丁日，“后庚三日”，即庚后的癸日）。此卦、爻辞断占五项内容。

如果我们将《易经》卦、爻辞中的断占之辞进行归类，可分为五类：其一为概括性断占，如《乾》卦初九爻辞说“勿用”，九四爻辞说“无咎”，上九爻辞说“有悔”，用九爻辞说“吉”等；其二为就事断占，如《大畜》卦辞说“不家食（即不回家吃饭）吉”，《蒙》卦上九爻辞说“不利为寇，利御寇”，《讼》卦九五爻辞说“讼元吉”，《节》卦初九爻辞说“不出户庭无咎”等；其三为就人断占，如《师》卦辞说“贞丈人吉”，《履》卦九二爻辞说“幽人贞吉”，《否》卦六二爻辞说“小人吉，大人否”，《恒》卦九五爻辞说“贞妇人吉，夫子凶”等；其四为方位断占，如《坤》卦辞说“西南得朋，东北丧朋”，《蹇》卦辞说

“利西南，不利东北”，《解》卦辞说“利西南”等；其五为时间断占，如《蛊》卦辞说“利涉大川，先甲三日，后甲三日”，《屯》卦六二爻辞说“女子贞不字（怀孕），十年乃字”，《小畜》卦上九爻辞说“月几望，君子征凶”，《巽》卦九五爻辞说“先庚三日，后庚三日，吉”等。所列后面四类，又可统称其为具体断占。《易经》卦、爻辞中就是通过这些形式的断占之辞来告知人们的休咎的。

综合上述可见，《易经》六十四卦辞，三百八十六爻辞（加《乾》卦用九，《坤》卦用六），是人们在占事活动中，结合卦象选择有效验、有典型意义的事例，对卦体及其各爻所作的一种具体解释，就性质而言，都不出乎记事、取象、说事、断占四大类。而根本的作用和意义，就是通过记事、取象、说事、断占的方式来告知人事的吉凶祸福，指导人们未来行动，起着给后人占事时的举一反三、触类旁通的参考。

除了从性质上来阐明《易经》卦、爻辞的意义之外，《易经》卦、爻辞还具有更广泛而深刻的社会意义。《易经》卦、爻辞作为卜筮内容的记载，它涉及到广阔的社会生活，是古人智慧和经验的结晶。从社会史学角度来看，卦、爻辞所记载的社会现象相当广泛。关于人们生活的如饮食、衣服、宫室、器皿等，关于人们活动的如祭祀、征伐、守卫、诉讼等，关于经济情况的如农业、畜牧、渔猎、工商业等，关于社会制度的如封侯建国、阶级、婚姻、家族等，关于人们思想意识的如道德观念、政治观念、宗教观念等，都无不有所涉及。虽然卦、爻辞中的这些记载，还是东鳞西爪、片玉碎瑶，既不完整，也不系统，然而殷周时期距今太远，其史料文献极其缺乏，因此，卦、爻辞所提供的记述，也就成为后人研究上古社会的重要原

始史料。

特别是《易经》卦、爻辞中透露了殷周时的先人对于自然和社会事物属性及其发展规律的一些原始的朴素的认识，因而，我们今天通过对这些卦、爻辞的分析，可以看到当时所具有的某些哲学思想以及其对后人的影响作用。卦、爻辞中所反映的哲学内容，在“卦、爻辞内容”一节中已做介绍，其哲学世界观具有自己的特点，概括起来可归结为三方面：其一，认为天道和人事具有一致性。卦、爻辞中有些文句，将自然现象同人类生活联系起来考查，借自然现象的变化来阐明人事活动的规则 and 变化。如《乾》卦的爻辞说龙象，假借龙由潜伏到腾空的自然形象，比喻和说明一个有德才、有抱负的人从卑微到至尊的政治生涯的发展过程，并以此揭示事物发展过程中的一些具有普遍性的规律。其二，主张人的生活遭遇可以转化。卦、爻辞在断定吉凶时，增加了人为的因素，肯定人的主观努力可以逢凶化吉，促进事物情况发生变化。如《履》卦九二爻辞说：“履道坦坦，幽人贞吉。”是说，一个人遭了困难，只要他胸怀坦荡，仍然可以逢凶化吉。又《履》卦九四爻辞说：“履虎尾，愬愬，终吉。”认为人即使身处险境，只要能保持恐惧警惕，小心谨慎，也可转危为安。其三，强调人事吉凶对人的劝戒作用和意义。有些卦、爻辞，不仅告知人以吉凶，而且给人提供教训，其目的是劝戒人按道德规范行事。如《谦》卦初六爻辞说：“谦谦，君子用涉大川，吉。”主张君子有谦虚的品德，过大川可保平安无事。又如《益》卦九五爻辞说：“有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德。”是说，对待战俘讲慈惠总是吉利的，因为战俘感激我的恩德，不会反抗。卦、爻辞所反映哲学世界观上的这三大特点，对后来易学的发展起了广泛而

深刻的影响，以致于后人认为《易经》是讲天人之道即世界根本原理的学问，是讲事物变易法则的学问，是讲人生修养的典籍。

同时，《易经》卦、爻辞作为历经数千年而幸存下来的远古典籍，其所具有的文学价值也是引人注目而不容忽视的。高亨先生曾在《周易卦爻辞的文学价值》一文中进行了有益的探讨和研究。关于卦、爻辞的文学价值，主要可归结为两个方面：其一，保存了殷周之际民歌的片断，体现了其诗歌创作的风格特点。有许多卦、爻辞表现了韵律和谐、节拍清晰、句式整齐、诵读朗朗上口的诗歌风格。如《屯》卦六二爻辞说：“屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。”“屯”，聚。“遭”，转。“班”，读为“般”，旋的意思。“匪”，借为“非”。“婚媾”，婚姻。是说，有许多人聚然而拥至，遽然而转行，乘马般然而回旋，不是劫掠的寇贼，而是娶亲的队伍。《贲》卦六四爻辞说：“贲如皤如，白马翰如，匪寇，婚媾。”“贲”，有花纹。“皤”，白色。“翰”，马头高昂。是说，有很多人乘着白色、杂色的高头大马，以为是敌寇进犯，原来是迎亲的人马。这两则爻辞不仅富有诗情画意，而且语句也十分注意韵律和谐。还有在前面所列举《明夷》卦初九爻辞与《诗经》中《小雅·鸿雁》、《邶风·燕燕》、《豳风·东山》，《中孚》卦九二爻辞与《诗经》中《小雅·鹤鸣》、《郑风·萼兮》的比较，它们不仅句式相同，且内容也颇相近，表明《易经》卦、爻辞的文字表现手法，给稍后的《诗经》以很大的影响。其二，编织了许多寓言故事，以此形式来阐明事理和问题。如《离》卦爻辞叙述了在军事上防御敌人、敌人入侵及反击敌人的故事，《睽》卦爻辞则编织了一个旅游者在途中梦遇的故事，还有《师》、《同

人》、《贲》、《困》卦爻辞等，分别叙述了军事管理和战争、对偶婚迎亲、人陷困境的故事。这些情节曲折，内容完整的作品，开启了我国寓言故事体裁的先河。

（方国根）

五 《易经》总论

（1）《周易》的定名

对于《周易》一书书名的解释，有许多种说法。

先说“周”字。“周”字的含义，自古以来有两种说法：其一，以“周”为“周普”、“普遍”之说。最早持此说者是东汉的经学大师郑玄（康成）。他在释《周礼》“三易”之义时，将“周”字解释为“周普”。唐代孔颖达在《周易正义·序》中接受了郑玄对《周易》之名的解释。陆德明在《经典释文》中也说，“周”训为“至”、“备”，取《周易》书名，其意义为“周普”。清代的姚配中也赞成郑玄的说法。其二，以“周”为周代。这种解释在汉代就已出现，如《易纬》上说“因代以名周也”。到唐代孔颖达又力主此说，他在《周易正义·序》中指出，周文王作《易》是为了题周以别于殷。宋代学者也多采用此说，如程颐的《周易程氏传》、朱熹的《周易本义》、朱震的《汉上易集传》，都认为“周”是代名，《周易》即周代之易。

再说“易”字。对“易”字的解释，古今说法尤多。从“易”的本义考察，一说伏羲画八卦，或“远取诸物”，或“近取诸身”，“易”是飞鸟的形象；二则是东汉许慎在《说文解字》中所说：

“易，蜥易、蜥蜴、守宫也。象形。”这是从象形方面加以解释，认为“易”是蜥蜴的象形字。所谓蜥蜴即壁虎类动物，其保护色能随环境不时地变化，从而假借为“变易”之易，以象征宇宙森罗万象的千变万化。孔颖达就指出“易”是“变化之总名，改换之殊称”（《周易正义·序》），人们取名《周易》，就是取变化的意思。此外，其它不同说法具代表性的有三种：其一，以“易”为日月、取阴阳之象。此说最早见于“秘书”，东汉许慎在《说文解字》中引“秘书”说：“日月为易，象阴阳也。”认为“易”是由日月两个字组成，日代表阳，月代表阴。东汉的魏伯阳、三国时的虞翻、清代姚配中等都力持此种观点。其二，“三义”说。汉代《周易乾凿度》说：“《易》一名而含三义：所谓简易也，变易也，不易也。”就是说“易”包含有“简易”、“变易”、“不变”的三层含义。后汉郑玄、唐代《周易正义》都沿袭了此说。其三，“五义”说。清初学者毛奇龄撰《仲氏易》一书，在总结前儒学说的基础上，提出“易”兼有“变易”、“交易”、“反易”、“对易”、“移易”五层含义。综观众说，从“易”本义与后起之义合而考察，我们认为“周”为代名，“易”为变易的说法较为合理。

（方国根）

（2）《易经》的基本观念——象、数、辞、义

在《易经》中含有许多特定的观念——象、数、辞、义。这些观念只是隐藏在卦爻象和卦爻辞中，还没有形成范畴，但有助于我们认清和把握《易经》的整体思想脉络。

1. “象”观念

我们首先说“象”。何谓“象”？易传《系辞下》说：“象也者，像此者也。”象就是指形象、象征。象作为《周易》的观念，照后来的解释，其义有三：①指《易经》中的八卦、六十四卦卦形及三百八十六爻爻形，即所谓卦爻象，如☰、☷、☱、☲等为卦象，一、--为爻象；②指八卦所象征的事物，如乾卦三象取物象为天、坎卦三象取象为水等；③指卦爻辞中所说的具体事物，如乾卦爻辞中说的“龙”，坤卦辞中说的“牝马”等。以上三种含义，见于《周易》者，指卦爻象和卦爻辞中讲的物象，第二种含义为后来的解释。象的特征是可以感知，有形象可见，特别是卦爻的图象，乃《周易》一书的一大特征，被看成是吉凶的象征，进而被看成是一切事物的象征，形成为一种符号系统的体系。

2.“数”观念

《易经》中不仅有象，而且有数。所谓数，又称“易数”，是指《易经》和筮法中数的观念。数有三类：其一，占筮是通过数的计算来进行的，最后导出七、八、九、六之数，以定一爻之象。此种数被称为筮数。其二，为阴阳之数，即以奇数表示阳爻，以偶数表示阴爻，此即《易经》中阴爻称六，阳爻称九，六和九又来源于筮数。其三，为爻位之数，一卦六画由下向上数，初画称初，二画称二，三画称三，四画称四，五画称五，六画称上。

在占筮过程中，数起着重要的作用，通过揲筮方能得出一卦之象，依其象方能推测吉凶。不仅如此，数变还会引起爻变和卦变。总之，《易经》六十四卦、三百八十四爻，每卦、爻都可解释为数，每卦、爻都是由一个确定的数演变而成。

数和象有着密切的关系，二者不可分割。故后人又称《易

《易》为象数之书，进而将象和数看成是解释世界的重要范畴。

3. “辞”观念

《易经》除了符号系统外，还有文字系统。而文字系统就是筮辞。“辞”的观念表现在以言辞表达所占之事的吉凶上。

无论是卦辞还是爻辞，都是用来解释或说明卦爻象的，是为了使卦爻象的象征意义更好地被人领悟，它给人们理解这个卦或爻限定了范围，指定了方向。例如，《讼》卦䷅，其卦辞说：“有孚、窒惕，中吉终凶。利见大人。不利涉大川。”“窒”借为“怪”，惧。“惕”，警惕。其意是说，占到此卦，战争中有俘虏，但须戒惧警惕，防止俘虏逃跑，其过程是中段吉，终段凶；利于见大人，不利于渡大河。其初六爻辞说：“不永所事，小有言，终吉。”“永”，久。“不永所事”，指从事未久而中止。“言”，谴责。是说，占到此爻，所做的事件中止，将小受他人的谴责，但结果是吉利的。

由于《易经》卦、爻象是为了显示人事的吉凶休咎的，以此而推论，作为卦、爻象解说的卦辞和爻辞，其基本的功能和作用也是断占而辨析人事的吉凶。古时“辞”具有“断”的意思。后来《易传》解释说：“辨吉凶者，存乎辞。……是故，卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。”认为人事吉凶的辨别，完全可从卦辞和爻辞的文字中寻求，卦、爻辞的含义，有险有易，但都在指示各卦、爻象变化的趋向。

4. “义”观念

《易经》中所谓“义”，是指象、数、辞中所蕴含的意义和道理。就卦爻象说，乾䷀之名为乾，照后来的解释，其义为刚健；坤䷁之名为坤，其义为柔顺；乾象二爻为阳爻居阴位即偶数二位，又居下卦之中位，其义则为中正。就卦爻辞说，其所说

的事和物象又有其内在的义理，如乾卦初九爻辞说“潜龙勿用”，其中含有潜藏勿动之义理。象、卦辞都是有形有象的，而义是无形无象的，但通过象、数、辞表现出来。具体说，就是卦、爻象依赖于卦、爻符号的暗示，而卦、爻辞则借助于文字的描述，二者相互照应，共同来喻示诸卦、诸爻的义理。此种关系，后人称之为象义和言义关系。探讨二者的关系，成为历代易学的重大问题之一。

（方国根）

（3）关于象辞之间的关系

《易经》分为符号系统和卦、爻辞文字系统两大部分。符号系统是由阴爻（“--”）与阳爻（“—”）组成的六爻一卦的六十四卦象。它与卦名、卦爻辞之间有无逻辑的必然联系？历来有不同的说法。

传统的看法认为，卦象与卦名、卦爻辞之间有着必然的联系。例如，《乾》卦初九爻辞说“潜龙，勿用”，意为龙处在潜伏阶段，还没用发挥作用。之所以这么说，是因为初九爻乃《乾》卦初画，又是阳爻（“—”）。“—”象征着阳物，以龙为喻；初画表示处于潜在的萌发状态。因此爻辞说“潜龙，勿用”。历代易学家，从春秋时代的筮者，到清朝时期的学者，他们都在努力探求卦爻象与卦名、卦爻辞间的内在联系，或者通过对卦象的各种阐释，或者通过对卦爻辞的注释，把卦爻象与卦爻辞结合和统一起来，以此论证《周易》不仅是神圣的典籍，而且是具有完整而奥妙无穷思想体系的圣人之书。即使是被人称作“扫象不谈”的王弼，其在《周易略例·明象篇》中也承认

“寻象以观意”，“意以象尽，象以言著”。仍然主张以象来取义。历代每一家都想从文字、逻辑上把《周易》古经内容讲解通畅，从而在历史上形成了各种解易的流派，长期辩论不休。如果就解易学派而言，早在春秋时代的筮者，他们在解释占筮时，就已经大不相同，或只取卦象，或只取卦辞，或既取卦象又结合卦辞，或既取卦辞又结合卦象。这在《左传》、《国语》中有大量记载。选择和剖析一些古代占筮的记载，无疑有助于我们更清楚地知晓古人是如何探求卦爻象与卦爻辞之间关系的。下面举两个事例说明：

据《国语·晋语四》记载：“董因迎公于河，公问焉，曰：‘吾其济乎？’对曰：‘臣筮之，得泰䷊之八，曰：是谓天地配，亨，小往大来。今及之矣，何不济之有？’”这里是说，晋国公子重耳准备从避居之地秦国返回本国来夺取政权，董因便在黄河边迎接他，并为他演算了一卦，得《泰》䷊卦。董因便依据《泰》卦的卦象进行解说，认为此卦乾下坤上，乾为天，坤为时，意谓天气在上升，地气在下降，天地之气正好相交，是万物亨通的安泰景象；接着又根据《泰》卦卦辞“亨，小往大来”，说明时来运转，从而推断重耳受排挤迫害的流亡时代已经过去，万事亨通，施展抱负的时代已经到来。董因在这里是将卦象与卦辞结合起来，作为判断吉凶祸福的依据。又如《左传》僖公十五年记载：“秦伯伐晋。卜徒父筮之，吉。涉河，侯车败，诘之。对曰：‘乃大吉也，三败必获晋君。其卦遇蛊䷑，曰：千乘三去，三去之余，获其雄狐。夫狐蛊，必其君也。蛊之贞，风也；其悔，山也。岁云秋矣，我落其实，而取其材，所以克也。实落材亡，不败何待？’”这是说，秦穆公准备讨伐晋国之前，他让卜徒父占了一卦，得《蛊》䷑

卦。《蛊》卦卦辞是“元亨，利涉大川，先甲三日，后甲三日。”卜徒父据此断定秦国出师大吉。而事实上，秦国出师不利，“涉河，侯车败”。为此，秦穆公责问卜徒父因由。卜徒父只好先用另一种《易经》版本上的卦辞“千乘三去，三去之余，获其雄狐”，来证实他所提出的“三败必获晋君”的判断确有根据，并结合卦象，给以说明。《蛊》卦䷑从卦象看，是巽三下艮三上，巽为风，艮为山，这象征风正在吹着山。从当时已经是秋天气候看，正是风起而山上树木的果实纷纷坠下来的时候，给人们提供了便于砍伐木材的好机会。这也正象征秦国征伐晋国，犹如风吹山树，落叶萧萧，虽在征途之中有曲折，但最终必定能打败晋国。这是把卦辞同卦象结合起来，作为判断吉凶祸福的根据。

从上述古人对卦爻象与卦爻辞的分析看，他们是通过卦爻象所象征的物象，把卦爻象与卦爻辞联系起来分析和推测事物的吉凶，这样就把所取物象看成是卦爻象与卦爻辞之间联系的纽带，从而形成了卦爻象与卦爻辞是有必然联系的重要观点。如果我们考查《易传》对《易经》的解释，就会更清楚地看到这一方法的运用。《易传》中，讲象数，也讲义理，其目的就在于说明卦爻象与卦爻辞之间的内在关系。

近代许多学者则提出了与传统观点相反的看法，认为《易经》起源于卜筮之法，其卦爻辞原本是筮辞，某卦象系之于某种筮辞，是出于所占之事，而所占之事往往是多方面的，筮得同一卦象，是揲蓍的结果，如同后来抽签算命一样，出于偶然，因此，筮辞和卦象之间没有逻辑的联系。指出那种认为所占之事与卦象之间存在着必然联系正是受了筮法的蒙骗。再就《易经》的结构来说，有些卦爻辞的编排与其卦象可能有某种

联系，如《乾》卦等，但这种联系是出于编者的安排，且在《易经》全书中所占的比例不大。同时，如果认为每一卦爻象与其卦爻辞之间都存在必然的逻辑联系，那么既无法解释有的爻辞重复的现象，又无法说明有些爻辞前后矛盾的问题。

因此，从总体上看，卦象和卦爻辞并没有必然的逻辑联系。但个别地看，也有些卦爻象与卦爻辞有着某种关系。例如，统观《易经》六十四卦、三百八十四爻，我们可以发现，凡是比拟以物时，初爻辞大都取象于物之下；反之，上爻之辞大都取象于物之上。如《乾》初九、《坤》初六、《履》初九、《泰》初九、《噬嗑》初九、《贲》初九、《剥》初六、《大过》初六、《坎》初六、《咸》初六、《遁》初六、《困》初六、《井》初六、《既济》初九等爻辞中，分别提到“潜”、“履”、“茅”、“趾”、“足”、“籍”（垫）、“坎窞”（陷入重坑）、“拇”、“尾”、“臀”、“井泥”（井水泥浊）、“轮”等，就是取象于物之下者；而《乾》上九、《比》上六、《大有》上九、《噬嗑》上九、《大过》上六、《咸》上六、《晋》上九、《解》上六、《鼎》上九、《旅》上九等爻辞中，分别提到“亢”、“首”、“天”、“耳”、“顶”（头顶）、“辅”（腮帮子）、“角”、“高墉”（城墙）、“铉”（鼎的两耳）、“巢”等，就是取象于物之上者。在《周易》经文中出现这种情况，恐怕绝非偶然的巧合。又如《易经》还有些卦象，虽说是取一物为象，但随着其爻位的变化，取象的部位是随之而变化的。如《咸》卦象䷞，下艮三上兑三，其义为伤，从初六、六二、九三、九四、九五、上六爻辞都讲身体受了伤，随着爻位由初六到上六的变化，其身体所伤部位的取象依次由人体之下而上排列，即从“拇”（足大指）→“腓”（腿肚子）→“股”（大腿）→“脢”

(背肉)→“辅颊舌”(腮与舌)；《乾》卦象☰，下乾三上乾三，取象龙，从初九、九二、九三、九四、九五、上九，随着爻位由下而上的变化，取象龙的位置也由“潜”→“见”→“跃”→“飞”→“亢”逐步上升。据此，我们认为《系辞》所指出“圣人设卦观象系辞焉”的说法，是有一定根据的。《易经》作者当初编撰卦爻辞时，或许正是通过观象之后，或“拟诸其形容”而出辞，或“象其物宜”而吐语。但这只是《易经》编者的意图或某种尝试，实际上并未将此种意图贯通于六十四卦和三百八十四爻之中。就乾卦爻辞说，九三爻取君子之象，未取龙象，即是一证。就咸卦九四爻辞说，未取人体之象，又为一证。正因为如此，关于象辞之间的关系，在易学史上展开了长期的辩论，形成象数学派和义理学派的对立，也由此形成调和两派的观点，企图解释象辞相应之理。有的提出各种解易的体例，作为补充；有的互相责难，起了促进易学繁荣的作用。

另外，就《易经》体系结构来说，编者借助于占筮的特殊结构，对筮辞进行了加工整理和安排，使筮辞按照六十四卦卦象、三百八十四爻爻象的体系编成了一个完整的系统。这样，编者不仅一方面将一些在内容上有某些关联，甚至将毫不相干的筮辞按照卦爻辞由下而上的顺序编排在一起，以便使人们将卦爻象与卦爻辞联系起来思考；另一方面，由于编排形式上的系统性带有宗教巫术性质，编者试图通过卦爻象和筮辞的某种组合，来预测鬼神所昭示的吉凶祸福，因此，就《易经》全书的逻辑结构来说，并未成为一严密的理论体系。

(方国根)

(4)《易经》的注释和流传

《易经》是卜筮书，卜筮在殷周之际的国家政治生活中居于非常崇高的地位。据有关文献记载，处理国家大事，即使国君和卿大夫都同意，卜筮的结果说不该做，那么，原订的计划就要取消。反之，如卜筮的结果说某事该做，即使公卿大夫有不同意见，也必须按卜筮结果执行。

卜筮在国家政治生活中的作用，使卜筮者享有崇高的地位。从事卜筮的神职人员，往往就是国君，后来也往往是公卿宰相之类。

周代以后，特别是从春秋战国时代起，理性思潮兴起，传统的神学一步步破产，卜筮的地位也一步步降低。秦汉以后，公卿将相就不再从事卜筮，而从事卜筮的神职人员地位也逐渐降低，有的甚至流落民间。

在汉代，由于自然科学的发展，就出现许多用自然科学知识进行占卜的专职人员。比如用历法、测日影、候钟律、权土炭等等。他们和原来的卜筮职业者争地位。据说汉武帝有一次要娶亲，召来各种占卜专家，以求选个好日子，但众说纷纭，最后还是汉武帝自己拍板：以五行家为准。这件事也说明《易经》占筮，即在占卜领域，也不再居于崇高地位了。

到唐代，武则天下令，占卜职业者的官职，不得超过司膳寺诸署令。司膳寺不得和六部相比拟，诸署令更是官低职微，大约最多不过相当于今天一个处长。宋明以后，各州郡府县也还都配备一名专职占卜者，但“有职无禄”，事实上，和民间的算命先生没什么两样。上述事实说明，封建国家越来越不把占

卜当作一回事了。

在这种情况下，殷周时代居于崇高地位的龟卜，汉唐以后就完全失传了。《易经》没有失传，原因是它适应时代的变化及时调整了自己的方向。

据朱熹研究，孔子及其以前，称做学问的有六种，叫做“六艺”。六艺不包括《易经》，因为《易经》不是一种学问，无法用它来教人。我们前面的考察也说明，《易经》书中透露出来的，都是当时一些零零碎碎的、有关各种知识的只言片语。在《易传》中，讲了一个完整的世界观。而在《易经》中，连这完整的世界观也没有。因为它的目的是占卜，不是为了传授知识，也不以记载知识为目的。

适应社会和思想的发展，大约从春秋时代起，就提出“《易》不可以占险”（《左传》昭公十二年）的思想。当时的易学家，主要用《易》来借题发挥，作为分析国家和个人大事的理论依据。战国时代，荀子更进一步提出：“善《易》者不占”（《荀子·大略》）。依荀子的说法，用《易》进行占筮的，都是些不善为《易》的、蹩脚的易学家。正是在这样的形势下，逐步产生了《易传》，把《易》作为讲天人之道的哲学书。

历史地看来，此一时期大约是《易》由专门的占筮书到主要作为哲学书的转变时期。所以到秦朝焚书，才不烧《周易》，认为它是一本卜筮书。

由于思想家们把《周易》作为讲天人之道的书，并且由于它讲得好，讲得集中，所以许多子书都援引《周易》的道理，《管子》、《吕氏春秋》、《庄子》、《荀子》等等，都对《周易》有所介绍或阐述，或者是借用《周易》来讲述他们自己的哲学道理。

西汉建国不久，由于《周易》已被先进的思想家们当成讲天人之道的哲学书，而且《易传》又提供了一套完整的学说，这就可以当做知识用以教授学生了。所以西汉初年，《周易》就被国家列入学官，置博士，教授学生。

用一番道理去解释《易经》，《易传》已经开了一个头。汉代学者虽然把《周易》尊为经，认为《易传》是孔子所作。但在当时，被尊为经的还只是五经或六经。孔子的作品，如《论语》，虽认为很重要，但还不算经。因此，汉代初年，人们大约也未把《易传》看作经，所以他们才模仿《易传》，开始注释《易经》。

汉代易学家中，象数派居多数。留传至今的易学著作，有《易纬》七部，有《京房易传》、《焦氏易林》等。魏晋时代，由于义理派兴起，几百年中，汉代的易学著作几乎丧失殆尽。到唐代，李鼎祚汇集了他能见到的汉代易学材料，才使濒于灭绝的汉代易学得以一脉绵延，清代，汉学家们更大规模地搜集汉代的易学材料。从他们的著作中，使我们得窥汉代易学的只鳞片爪。

汉代易学影响较大的思想，是卦气说，以及与之相伴或由它派生的纳甲、爻辰等说法。这些内容，我们都将在有关章节中介绍。

汉代炼丹术兴起，炼丹方士借用当时的易学理论，去说明丹药的化合过程，这就是魏伯阳的《周易参同契》。现代不少人说这是一部内丹书，其实只是在唐代以后，当内丹术兴起的时候，道教才把它当作内丹书。说它一开始就是内丹书，不符合历史事实。

汉代从刘歆开始，把历法数据和易数相比附，认为历法数

据都是从易数推出来的。刘歆和在他之前作卦气说的孟喜，可说是“科学易”的创始人。唐代天文学家一行继承刘歆的作法，把历数和易数相附会。他们都遭到后来天文学界的严正批评。

《周易》在汉代就成了五经之首，所以非常重要，但不是最重要的。最重要的儒经是《春秋》。汉代讲天人感应，《春秋·公羊传》是天人感应的经典。

魏晋玄学兴起，《周易》为“三玄”之一。然而由于王弼以老解易，所以玄学的实质乃是魏晋人所理解的老庄思想。

唐代在思想上多继承玄学，在易学上无大创造。宋代理学兴起，理学家们又以理学解易。其中最著名的是《周易程氏传》和朱熹的《周易本义》。这些著作后来都被作为标准教材，供士人们阅读、学习，并以此应科举、求官做。

北宋时代，出现了《河图》、《洛书》、《先天图》等等，作者们说是上天所赐，圣人所作，他们只是发现了这长期失传的秘密。从此以后，作图风起，明代以后的易学著作，几乎是无图不成书。关于这些图象的来垄去脉及其意义，本书也将有专章叙述。

唐宋以后，《周易》的流传更加广泛，不仅儒家的著作几乎没有不谈《周易》的，《易传》中的穷理尽性以至于命成了理学家的口头禅，道教、佛教也广泛利用易学理论来阐述他们的教义。

清朝人编《四库全书》时，对以前易学的发展做了总结，他们说：

故易之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥；再变而为陈、邵，务穷造化，易遂

不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄，一变而胡瑗、程子，始阐明儒理，再变而李光、杨万里，又参证史事，易遂日启其论端。此两派、六宗，已互相攻驳。（《四库全书总目·易类一》）

这是清代学者对《周易》注释和流传情况的概略描述。依据他们的描述，则历代易学的派别及流传是：

象数派：汉儒——京房、焦延寿——陈抟、邵雍，

义理派：王弼——胡瑗、程颐——李光、杨万里。

这个描述大体符合历史的实际，但不完全。

依据这个描述，在《左传》时代，《易经》主要是占卜书。到了秦朝，虽然《易传》已经出现，但当时占主导地位的社会意识仍然把《易经》仅看作占卜书，所以秦始皇焚书，才不焚《周易》。

汉代，易学发生了分化，派别众多。但总体上，则如清代学者所说，“汉儒”注重象数，他们通过象数，“推天道”，“明人事”，所以“切于民用”。在清代学者看来，这是易学的正统。京房、焦延寿等人，讲卦气，说机祥，主要从事于占卜，这就使谈学和占卜分家，即所谓“占、学分途”。到宋代陈抟、邵雍，是象数派发展的又一阶段。他们“务穷造化”，从天地开辟，讲到万物化生，对世界上的一切，都要穷究它们的来源，以确定他们在世界秩序中的地位。陈抟的易学难以详考，但所说邵雍的易学则大体符合事实。

但在清代学者看来，京房、焦延寿、陈抟、邵雍的易学“不切于民用”，不是“因事以寓教”、“觉世牖民”，因而不合圣人之意。所以清代学者把《京房易传》、托名焦延寿的《焦氏易林》、邵雍的《皇极经世书》都逐出“易类”，而归入“术数

类”。清代学者的易学观，大体上反映了历史的实际。

义理派的开创者是王弼。王弼的义理，主要是老庄；到宋代胡瑗、程颐，特别是程颐的《周易程氏传》，才“阐明儒理”。所谓“儒理”，就是理学或称道学之理。到南宋李光、杨万里，又援引历史事实来证明所讲的儒理。如李光解《蛊》卦，说天下蛊坏之时，必得能够继承大业的儿子，才能拯救天下。比如周宣王，就是这样能继承大业的儿子。《蛊》卦只讲父子，李光说，这是因为中兴大业不可尽付给大臣。这些解释与援引的史实，都是对宋高宗、秦桧而发。后来杨万里继续这种作法，遭到批评。说这样注易，只可供文人欣赏，没有学术价值。这就是所谓的“日启论端”。但《四库》的编者赞同李光、杨万里，认为圣人作易，正是通过卜筮论人事。其他人的毛病，正在于舍人事而只讲天道。

清代学者所描述的易学变化，正反映了时代思潮的演进，反映了解易的时代特征。京房讲机祥，那是由于汉代是天人感应的时代，是个讲机祥的时代。汉儒重象数，那是由于整个天人感应都必须从现象出发去推测天意。

王弼易学，则深深渗入了玄学的、亦即以老庄为标志的思想。他注《易》主张“得意忘象”，“得象忘言”，把象意关系比作筌蹄和鱼兔关系，就是直接脱胎于庄子思想。在《周易注》中，他强调自然无为，把《彖传》“复见天地之心”解释为“返本”，而“返本”又是动息为静，明显是用老子归根曰静思想释《易》。

宋代程颐的《周易程氏传》，把天解释为道、帝、鬼神，与他在教诲学生时把天解释为理、帝、鬼神是完全一致的。“天者，理也”，是他的基本命题。而他全部哲学，归宿于存天

理、灭人欲。他曾讲过，看一部《华严经》，不如看一艮卦。因此，他特别重视艮卦。艮是止。止，就是止于理。人们之所以不能止，就是因为被欲望牵制。所以，要止于理，必须做到无欲。这里贯穿的，完全是“存天理、灭人欲”的基本精神。

朱熹就是鉴于这些情况，才作了《周易本义》。在理论上，他是程颐的后继者，但他不满意他以前的学者们对《易》的注解，也不满意程颐。他认为历代所讲的那些易学道理，都不是圣人的本义。本义只是告诉人们吉凶悔吝，从而怎么去做，并不要讲什么道理。

《四库全书》编者总结了易学的历史之后又说道：

此两派六宗，已互相攻驳。又易道广大，无所不包。

旁及天文、地理、乐律，兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说，故易说愈繁。

这就是说，在中国古代，《周易》已被引入社会生活的各个方面，包括天文、地理、算术、炼丹术等自然科学领域。但《四库全书》编者认为，这些都仅是“易之一端”，“非其本”。所谓本，就是天道人事，即一般的哲学道理。《四库》编者慨叹这些说法繁杂不经，但未能做出进一步解释。只有到了近代，学者们用新的世界看待《周易》，才使易学研究发生了根本转变。

各时代易学面貌的不同，还表现在对《周易》经传关系的看法上。司马迁当时，还把《易传》看作十翼。“翼”只是经的辅佐，大约不得称经。在形式上，经、传分开。一般是经分上下，传有十篇，共十二篇。后来，大约在西汉末，《易传》也被称作经。东汉郑玄，有人说甚至早在西汉费直，就把经传合在一起。到王弼，又进一步把《彖传》、《象传》分属于每卦卦爻辞之下，把《文言传》分属乾、坤二卦，其他四传，则附

于经后。在一个长时期里，王弼易学是正统易学，王弼传本也是正统的易学传本。直到今天，由于王弼传本被采入《十三经注疏》，所以影响深远，通行的仍是王弼本。

宋代，朱熹作《周易本义》。他既反对人们借易大讲道理，也反对人们以传附经。他的《周易本义》重新把《周易》经传分开，以体现他的伏羲是伏羲之易、文王是文王之易、孔子是孔子之易的思想。朱熹这个思想是正确的。他反对人们把自己说的道理算作《周易》的思想，也反对把《易传》的思想当作《易经》的思想，甚至也反对把《易经》中卦爻辞的思想当作卦爻本有的思想。他认为圣人画卦、爻时是不要讲什么道理的，卦爻辞是后来的圣人加的。

尽管朱熹的《周易本义》影响深远，但人们还是不理睬朱熹的劝告，把自己的道理说成是《周易》的，把《易传》的道理说成是《易经》本来就有的。

清代，汉学兴起。汉学家首领惠栋整理《周易》，主张完全恢复汉易传统和汉易经传分开的格式。他的《周易述》，经的部分只讲经，《文言》、《彖传》、《象传》，都放在经后。

实际上，《彖传》、《象传》与卦爻辞的联系确实比较紧密，把它们和经文放在一起，读起来确很方便。我们以为，这是今天仍然通行王弼本的根本原因。

通行本卦序的编排，是乾、坤、屯、蒙……直到既济、未济。这是至少在战国时代就存在的编排。长沙马王堆汉墓出土的帛书本，则是另一种卦序编排。这足以证明，战国秦汉时代，《周易》的六十四卦，有着不同的排列方式。现在通行本的卦序排列，只是这不同排列方式之一罢了。

（方国根）

第二编 易 传

一 《易传》概述

(1) 先秦关于《周易》的解说

《易经》大约形成于殷周之际，《易传》十篇大都形成于战国时期，二者的时间差距长达七八百年，反映了不同的文化背景，体现了不同的思想内容。但是，《易传》作为一部解经之作，对《易经》的卦爻符号与卦爻辞作了全面的解释，所以二者之间存在着一种复杂微妙的关系，既有联系，又有差别。其差别表现为前者是巫术文化的产物，后者是人文文化的产物。其联系则表现为《易传》站在人文文化的立场对《易经》所反映的巫术文化进行了创造性的转化，以传解经，牵经合传，使经传共同体现一种以“一阴一阳之谓道”为核心观念的阴阳哲学。

在中国文化史上，先秦是一个极为重要的发展阶段，中国文化的根本精神及其中坚思想就是在这个时期形成的。《周易》的经传合一的成书史以浓缩的形式反映了这个形成过程，因而易学研究既不能把经传等量齐观，也不能把二者彼此割裂，而应该立足于文化史的整体意义，去着重探索从《易经》到《易

传》的历史，弄清《易传》对《易经》进行创造性转化的过程，弄清体现中国文化根本精神及其中坚思想的《易》道得以形成的过程。

《易经》作为一部卜筮之书，由卦爻符号与卦爻辞所组成。它的卦爻符号由蓍草排列所形成的数与形的变化定型规范而来，本身蕴含着一种象数关系。它的卦爻辞以筮占记录为素材加工改造而成，其中蕴含着一定的义理。但是，《易经》的象数仅仅具有筮法的意义，它既没有用阴阳学说对九六奇偶之数作出哲学的解释，也没有从各种杂取之象中提炼出八卦的基本卦象。至于其义理的方面，虽然比原始巫术的神人交感观念前进了一步，把世界看作是一个井然有序的统一整体，但仍然处在当时占绝对统治地位的天命神学观念的支配下，把世界看作是天神支配下的而不是在阴阳规律支配下的统一体。《易传》和《易经》相比，最显著的不同就是它对《易经》的象数与义理两个方面都进行了创造性的转化，使二者在阴阳哲学的基础上形成了新的结合。照《易传》看来，天道有阴阳，地道有柔刚，人道有仁义，天地人三才各有两种相互对立的势力，合起来说就是“一阴一阳之谓道”。它把阴阳相应，协同配合的和谐境界叫做中和。中和的极致名曰太和。认为太和既是宇宙秩序的本然，也是人类追求的最高理想。可以看出，《易传》的这种义理内容是《易经》所不具有的。此外，在象数方面，《易传》把卦爻符号改造成为一种表现阴阳哲学的必不可少的形式。照《易传》看来，数有奇偶，卦分阴阳，爻主刚柔，这些都是圣人观察了天地万物的阴阳变化后特意画出来进行仿效的。一卦六爻，上两爻象征天道，下两爻象征地道，中间两爻象征人道，六爻之间所结成的承、乘、比、应、时、位、中的

各种关系，则表现了阴阳两种相互对立势力的交错联结、斗争消长的复杂情况。卦爻符号的这些意义，也是《易经》所不具有的。因此，《易经》和《易传》在象数与义理方面的区别，关键在于前者只有天命神学观念以及数卜、象占的巫术思维，后者则建构了一个阴阳哲学的体系。

但是，由于《易传》作为一部解经之作，不能脱离《易经》而单独存在，必须按照以传解经、牵经合传的原则，把自己所建构的阴阳哲学说成是《易经》所固有的，并且力图在《易经》本文的卦爻符号与卦爻辞之间建立一种逻辑上的联系。《易传》的这种做法不仅从根本上改变了《易经》的象数与义理原有的文化意义，而且长期以来使人们误认为《周易》是一部经传合一的完整著作，其中蕴含着一种以阴阳哲学为基础的高深奥妙的《易》道。实际上，所谓《易》道是《易传》于战国末年总结了诸子百家共同的文化创造才形成的，并不是《易经》所固有的。从《易经》的天命神学到《易传》的阴阳哲学，走过了一段漫长曲折的道路，它的各个发展阶段和基本线索从总的方面来说应该与先秦文化史的发展阶段和基本线索相符合，而不能与之相背离。如果说《易传》为了提高《易》道的神圣性和权威性，把阴阳哲学说成是伏羲氏仰观俯察而来，有其历史的合理性，那么我们今天脱离先秦文化史的背景，仍然想从原始的卦画中来寻找阴阳哲学的起源，就不大恰当了。

从《易经》到《易传》的这一段历史，相当于一部先秦文化发展史，可以大体上划分为西周、春秋、战国三个不同的发展阶段，从人类意识觉醒的角度来看，可以说其中贯穿着一条人文主义文化由萌芽、兴起到高涨的基本线索。易学的演变与

阴阳哲学的形成是和这个总的发展趋势相适应的。

殷周之际，中国文化经历了一次宗教思想的变革，周人根据当时社会变革的需要，把殷人的置鬼神于首位而贬抑人事的宗教思想改造为强调尽人事的宗教思想。因此，周人对卜筮巫术的看法与殷人相比，也就有了很大的改变。殷人事无大小都要求神问卜，盲目地把鬼神看作是以必然性统治人们的神秘威力，放弃人事的自主活动。周人则往往根据一定的理性原则来处理神人关系，而不必像殷人那样完全依赖卜问、盲目地迷信鬼神。《尚书·洪范》有一条材料，记述周人为了作出最佳决策，除了征求龟卜和筮占的赞同以外，还要加上君主本人赞同、卿士赞同、庶人赞同，认为只有这样才能称之为“大同”。至于对卜筮的解释，“三人占，则从二人之言”，在不同的解释中取其多数。可以看出，周人对卜筮的看法是和他们的这种强调尽人事的宗教思想完全一致的，这就为巫术文化向人文文化转化开辟了一条通路。

但是，在整个西周时期，以德配天的天命神学仍然占据着绝对的统治地位，它是当时唯一的意识形态。在它的统治下，思想领域停滞沉闷，平静得像一潭死水。受这个时期总的形势影响，易学处于停滞沉闷状态，没能提出一种哲学世界观来取代或者动摇天命神学世界观。

易学的进展与阴阳哲学的孕育是在春秋时期开始起步的。春秋时期的三百年间，各个方面都呈现出新旧交替的特点。春秋介于西周和战国之间，和西周相比，它打破了那个沉闷停滞的局面，使人们的思想开始动荡起来，但是却完全不像战国时期喧闹沸腾，变化剧烈。这种历史特点的主要表现是：既要求摆脱传统文化的束缚而独立思考，又没有和传统文化完全决

裂，虽然提出了一些零星片断的崭新观点，却没有形成与天命神学相对立的完整的体系；传统与创新、理性与信仰的斗争错综交织。春秋时期在文化史上的意义，在于它为战国时期的百家争鸣准备了思想条件，是中国古代的一次伟大的思想解放运动的前奏曲。在这个时期，易学虽然取得了一定的进展，但尚未实现从巫术文化到人文文化的转化，阴阳哲学虽然开始孕育，但只是量的积累，尚未建构成一个新型的世界观，特别值得注意的是，易学和阴阳哲学属于两个不同的发展系列，双峰对峙，两水分流，并没有汇集合流为一个统一的《易》道。下面我们分别就这两个方面作一点粗略考察。

就易学方面而言，首先在人们对卜筮的看法上，人文的理性的因素有了显著的增长。比如《左传》桓公十一年记载，楚国的斗廉说：“卜以决疑，不疑何卜？”《左传》僖公十五年记载，晋惠公被秦国俘虏，后悔说，如果先君晋献公听从史苏的占卜，不把伯姬嫁给秦国，就不至于到这个地步。韩简却认为：“先君之败德，及可数乎？史苏是占，勿从何益！”《左传》昭公十二年记载，鲁国的南蒯打算叛变，占得《坤卦》六五爻辞，“黄裳元吉”，以为大吉大利。但是子服惠伯却作出了完全相反的解释，认为“《易》不可以占险”，只有具备善良品德的人用来占问忠信之事才会有灵验，否则，即令筮得吉兆，也一定会失败。《左传》襄公九年记载，鲁国的穆姜被迫迁于东宫，占得《随卦》。太史劝其出走，但是穆姜本人却认为，《随卦》卦辞“元亨利贞无咎”，意思是只有具备元亨利贞四种品德才能无咎，而我作为女人参与动乱，自取邪恶，并不合于《随卦》卦辞，岂能无咎？可以看出，虽然春秋时期人们仍用卜筮来解决重大疑问，但并不盲目信赖《易》占的筮兆，而着

重于以清醒的理性来探索行为主体与客体之间的内在联系。这种态度上的改变对于推动巫术文化向人文文化转化起了极大的作用。这是一个具有重大意义的进展，说明当时一些人已开始摆脱宗教巫术的束缚，从理性的角度对《易经》这部卜筮之书进行批判和改造了。

其次，人们对《易经》的义理也提出了一系列立足于人文主义的新解。比如《左传》宣公十二年记载，晋国的彘子违反中军统帅桓子的部署擅自出兵，知庄子不通过占卜而直接引用《师卦》初六爻辞进行分析。这条爻辞说：“师出以律，否臧，凶。”意思是，军队行动必须有纪律，否则就会失败。因此，知庄子得出结论说，“此师殆哉！”《左传》襄公二十八年记载，郑国派大夫游吉到楚国聘问，被楚王拒绝，要郑国国君亲自来。游吉也没有占卜，而是直接引用《复卦》上六爻辞“迷复凶”来分析楚王本身的行为。他认为，政德是国君应该抓住的根本，作为一个国君而竟然抛弃了根本，还要恃强凌弱以满足自己的权势欲，就好比一个人迷失了道路而想回来，却不知道回到何处，这就必然导致不吉的后果，所以楚王活不长了。这些解释可以说是开了后世义理派易学的先河。《左传》襄公九年穆姜对“元亨利贞”所提出的新解是具有典型意义的。这四个字的本义，据李镜池、高亨先生的研究：元，大也；亨，即享祀之享；利，即利益之利；贞，即贞卜之贞。合起来说，犹言大享利占。但是穆姜却对它们进行了创造性的转化，解释为四种最崇高的品德。她说：“元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”穆姜的新解后来为《易传》的《文言》完全袭用，就这一点而言，说明巫术文化

业已转化而为人文文化了。表面上看来，穆姜的新解似乎是对本义的一种歪曲，但是，这种新解符合中国文字本来具有的多义性的特点，而且适应当时人们推进文化向前发展的普遍的需要，所以能为人们所认同。

第三，春秋时期人们对象数关系的解释也有了很大的进展。西周时期，对卦画的意义作了某种说明的，现存只有《尚书·洪范》中的一条材料。这条材料说：“稽疑。择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍贰。”这是说，龟兆有五种，筮兆仅有贞、悔二种。贞是内卦，悔是外卦，占问吉凶以卦画所呈现的内卦和外卦的交错关系为据。春秋时期留下的文字材料证明，这个时期出现了卦象说，把卦画解释成具有象征性的意义。据李镜池先生的研究，综计《左传》、《国语》的记载，八卦的卦象有下列几种：

《乾》——天、光、玉、君、天子、父。

《坤》——土、马、帛、母、众、顺、温、安、正、厚。

《坎》——水、川、众、夫、劳、强、和。

《离》——火、日、鸟、牛、公、侯、姑。

《震》——雷、车、辍、足、兄、长、男、侄、行、杀。

《巽》——风、女。

《艮》——山、男、庭、言。

《兑》——泽、旗、心。

它的范围，包括自然之象与社会之象，有象征具体事物的，也有象征抽象观念的。根据或本于卦爻辞，或本于卦画。方法

则用类推对比。关于象数关系的解释，朱伯崑先生概括为三说，即“变卦说”、“取象说”、“取义说”。所谓取象即取其具体事物之象，取义即取其抽象观念之义，前者后世称之为“卦象”，后者称之为“卦德”。所谓变卦是一种新的占法，强调应根据“本卦”和“之卦”的变化来决断吉凶，与原来局限于重卦中贞悔内外关系的占法不同。所有这些新的解释虽然目的都是为了用于卜筮，大多是牵强附会，胡乱类比，但是其中贯穿着一种推天道以明人事的思想，混杂有根据现实的生活经验进行推论的成分，曲折地反映了当时人们思维水平的提高和理性的觉醒。

在春秋时期，已有人用卦象来表示对天道的新看法。《左传》昭公三十二年记载，赵简子问史墨说，季氏赶走他的国君，而百姓顺服，诸侯亲附他，这是为什么？史墨回答说：“鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵’。三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘《乾》曰《大壮》䷡，天之道也。”史墨认为，《大壮》的卦象是雷在天之上，雷本来在天之下，现在转化为天之上，这种对立面的相互转化是自然和社会的普遍规律，是“天之道也”。从社会现象来看，“社稷无常奉，君臣无常位”，君和臣的地位并不是永恒不变的。从自然现象来看，高岸可以变成深谷，深谷也可以变成山陵。因此，《大壮》的卦象就是对这些自然和社会现象变化规律的反映，蕴含着对立面相互转化的哲学道理。史墨的这种解释完全立足于人文主义的理性而毫无宗教巫术的色彩，带有鲜明的时代特征。可以把这种解释看作是一次重大的突破，因为它表明，在当时理性觉醒和思想解放的时代潮流的推动下，人们已经开始把用于卜筮的卦

象改造为表现哲学观点的工具了。

春秋时期对易学的象数与义理的解释虽然取得了很大的进展，但只是停留于提出一些零星断片的创新观点，而没有形成一个与传统的天命神学相对立的思想体系。这种情形除了受外部历史条件的制约以外，还有一个内部的思想上的原因，即没有引进阴阳学说，无法使象数与义理在阴阳学说的基础上形成新的结合。因为如果不引进阴阳学说而只是解释八卦的卦象，就不能把八卦构成一个完整的如同《易传》那样的八卦哲学的系统，使之具有乾坤六子的意义，同时，由“—”、“--”这两个基本符号推演而成的那一套卦爻结构也不能得到全面的解释，使之构成如同《易传》那样的承、乘、比、应的交错联结关系。在春秋时期，阴阳学说属于另一个发展系列，和易学一样，也经历了一个量的积累过程，尚未形成为完整的思想体系。如果易学不与阴阳学说相结合，二者仍然是双峰对峙，两水分流，是根本不可能有一个统一的《易》道的。

阴阳两字的原始意义，主要是指日光的有无或日光能否照射的地区，由此引申，常用以指阴寒与温暖的气候。如《尚书·禹贡》：“南至于华阴”，“至于岳阳”，阴指山之北，阳指山之南。《诗经·大雅·公刘》：“既景乃岗，相其阴阳。”直到西周末年，伯阳父才把阴阳作为天地之气，并用以解释地震的成因。他说：“夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阴伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震”（《国语·周语上》）。伯阳父一方面把阴阳二气的对立斗争看作是发生地震的原因，认识到自然界存在着两种互相对抗的力量，但是另一方面又把阴阳失序看作是人事干扰的结果，由此引起的地震是天神要灭亡一个国家的征兆。可以看出，伯阳父虽然推进了

阴阳观念的发展，使之具有一定的哲学意义，却没有割断天神与人事之间的幻想联系，冲破西周传统的天命神学思想的束缚。

春秋时期，随着人文的理性思潮逐渐兴起，阴阳观念也相应地发生了很大的变化。比如周内史叔兴对陨石和六鹢退飞的自然反常现象解释说：“是阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人”（《左传》僖公十六年）。叔兴的这种阴阳观念与伯阳父相比，有了明显的进展，就其思想倾向而言，是与传统的天命神学相对立的。《左传》昭公二十四年记载，梓慎与昭子围绕着对日食的解释产生了一场争论。梓慎认为日食是阴胜阳，将要引起水灾。昭子不同意这种看法，认为只会引起旱灾。因为过了春分阳还不能胜阴，将要积聚起来，恶性膨胀，这就不是引起水灾，而是旱灾了。梓慎和昭子的说法都缺乏科学的根据，日食和水旱灾害并无必然的联系。但是他们两人都摆脱了天神观念的束缚，纯粹从理性的角度运用阴阳这对范畴进行推论，这就有可能根据实际的结果来检验推论的正确与否，使阴阳学说逐渐完善精密，发展成为自然哲学的理论基础。

春秋末年，范蠡把阴阳范畴提到天道的高度来论述，使之具有更为普遍的哲学意义，代表了当时阴阳学说所达到的最高水平。他说：“天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而匡”（《国语·越语下》）。范蠡认为，天道是非常明显的，它就是日月更迭和四时代谢所表现的规律。日走到尽头，第二天又周而复始，月到盈满之时，就开始一点点亏缺，四时也是这样循环交替，发展到顶点，就要向它的反面转化。究其内在的根本原因，就是阴阳两种对立势力的变化，因为阳发展到极点就变成

阴（阳至而阴），阴发展到极点就变成阳（阴至而阳）。这种阴阳变化的规律叫做“阴阳之恒”。恒即恒常之意，也就是变中之不变。范蠡的这个思想和《易传》所说的“一阴一阳之谓道”是完全相通的。

但是，范蠡的阴阳学说和当时的易学并不相干，而且也无意于把它发展成为一种与天命神学相对立的思想体系。这种情形是和春秋时期新旧交替的总的历史特点相适应的。当时“学在官府”的局面没有打破，掌握一定的文化知识、具有精神生产能力的只有两类人，一类是祝宗卜史，另一类是卿大夫。这两类人和战国时期的思想家不同，本身并没有制造思想体系的需要。他们只是就事论事，对一些个别的具体的问题发表议论，提出看法。但是由于他们身居高位，许多现实的问题和新出现的情况纷至沓来，逼得他们去思索，去处理，也最容易感受到时代的气息，所以也往往在他们身上表现出某些创新的思想。这种创新虽然客观上是曲折地反映了人文理性因素的成长，不同程度地动摇了传统的天命神学的统治地位，但是就提出创新观点的本人来说，主观上却没有自觉意识到这一点。因此，这个时期没有出现与传统的天命神学相对立的思想体系，而只有一些零星断片的创新观点。

对《易》的革新、阴阳学说的孕育成熟以及统一的《易》道的形成，都是通过战国时期思想家长期艰苦的努力才得以实现的。战国时期的思想家具有另一种特殊的性格，和春秋时期的那种身居高位而与传统习惯势力有着千丝万缕联系的祝宗卜史、卿大夫完全不同，他们属于士阶层，即普通的知识分子。在那个天下无道、礼坏乐崩的动乱时代，脱离依附状态而游离于传统的意识形态与权力结构之外，因而获得了祝宗卜史、卿

大夫所无法想象的思想上的自由与人格上的独立。他们都是一些伟大的理想主义者，以整体性的存在作为自己思考的对象。他们力图凭借自己的理性来为人类寻找一个新的统一性的原理，使当时分崩离析的社会重新凝聚起来，建立在更加合理的理论基础之上。为了达到这个目的，他们就不能像春秋时期的祝宗卜史、卿大夫那样，局限于头痛医头、脚痛医脚，就某些个别的现实的问题发表自己的看法，而必须制造一个完整的思想体系。

所谓思想体系，有两个明显的特征：第一是在外延上包容自然与社会的各种现象，是一种囊括天人的整体之学；第二是在内涵上有一个核心观念，有一个可以解释各种现象的一以贯之的总的思想原则。就这两个特征而言，宗教与哲学都是同样具有的，都可以称之为思想体系，只是从内涵的理论基础来看，一个是立足于神学的信仰，一个是立足于人文的理性。由于西周的天命神学是中国文化史上最早成型的唯一的思想体系，战国时期的思想家不能不把它作为自己唯一可以依据的思想来源，所以他们为了制造自己的思想体系，大多同时从两个方面着手，即一方面继承了它的那种囊括天人的整体之学，另一方面则极力把它的核心观念从神学的信仰转化为人文的理性。这个转化的过程是进行得相当艰苦的，因为它实际上就是哲学与宗教、理性与信仰的斗争过程，我们从先秦的每一个重要的哲学流派身上都可以看出这种斗争的痕迹。儒家的创始人孔子当然没有完成转化的任务，墨家的创始人墨子也没有完成。所谓孔墨显学，不过是介乎哲学与宗教之间的思想体系。直到道家的创始人老子第一次把道凌驾于天之上，这场斗争才算取得了初步的胜利。

正是通过道家的努力，阴阳才从具有哲学意义的概念发展成为重要的哲学范畴，在他们的思想体系中起着支撑点的作用。比如《老子》四十二章说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”《庄子·田子方》说：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。”道家的最高哲学范畴是道而不是阴阳，但是他们援引阴阳这对范畴描绘了自然的和谐，揭示了自然的规律，从而建立了一个与传统的天命神学相对立的思想体系。这种做法对其他的一些哲学流派产生了极为深远的影响。比如齐国稷下的管仲学派就是接受了道家的影响，用阴阳范畴来表示天道运行的规律。《管子·乘马》说：“春秋冬夏，阴阳之推移也；时之短长，阴阳之利用也；日月之易，阴阳之化也。”儒家的早期代表人物孔子、孟子不谈阴阳，但是儒家的后继者荀子却接受了道家的影响，用阴阳范畴彻底剔除了天的人格神的含义，恢复了天的自然界的本来面貌。《荀子·礼论》说：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”

战国中期以后，以老庄为代表的道家学派在天道观方面掀起了一股自然主义的思潮，阴阳成为一对重要的哲学范畴，被各家普遍采用。易学与阴阳学说相结合就是受到这股思潮的强大影响才得以实现的。《庄子·天下篇》说：“《易》以道阴阳。”这是说，《周易》思想的核心是阴阳学说。《系辞上》说：“一阴一阳之谓道。”这是说，《易》道的思想精髓是一阴一阳。我们从前面的分析可以看出，这个阴阳学说并不是原始的卦画所固有的，也不是《周易》的经部提出来的，春秋时期虽然出现了关于八卦的卦象说，却没有人用阴阳来解释《周易》。因此，为了准确地理解《周易》的这个思想的核心或精

髓，必须联系战国中后期思想领域总的发展趋势，充分估计道家的自然主义思想对各家所产生的影响，而不能孤立地就《周易》本身来论《周易》。

《易传》的作者接受了当时流行的阴阳学说，不仅用阴阳范畴来表述天道，而且也用它来表述地道和人道，也就是说，它并不停留于用阴阳范畴来建立一个自然哲学，而是进一步把阴阳范畴发展成为一个核心观念、一个总的思想原则，用来建立一个统贯天地人三才之道的整体之学。《说卦》指出：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”这是对《易传》思想体系的最完整的表述。其中所运用的一些范畴不见于《易经》，而是广泛地从战国时期诸子百家的思想成果中采撷而来的。拿天道、地道、人道三个范畴来说，第一次把它们连起来使用的，是管仲学派。《管子·霸言》：“立政出令用人道，施爵禄用地道，举大事用天道。”仁义是儒家政治伦理学说的最高范畴，孔子只是分别论述，孟子才第一次连起来使用。《孟子·梁惠王上》：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。”刚柔始见于《尚书·洪范》：“三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克”，指的是为人的两种品德。到了老子，才第一次用来表述普遍性的哲学原理：“柔弱胜刚强”（《老子》三十六章）。由此可见，《易传》的思想体系是总结了多方面的认识成果，反映了战国时期人类所达到的先进的思维发展水平。也只有根据这种较高的思维发展水平，《易传》才有可能对《易经》的象数与义理进行创造性的转化，从根本上改变它的宗教巫术的性质。

（余敦康）

(2)《易传》的形成和篇目

《易传》的篇目共七种十篇，即《彖》上下，《象》上下，《文言》，《系辞》上下，《说卦》，《序卦》，《杂卦》。此十篇，《易纬·乾凿度》和东汉经师称之为“十翼”，“翼”是辅助羽翼之意，表示用来解释《易经》。汉代学者称解释儒家经典的著作为传。十翼一类的著作亦称为《易传》。

关于《易传》的作者及著作年代，是一个悬而未决的问题。司马迁于《史记·孔子世家》中，认为《易传》乃孔子所作。此说影响很深。直到欧阳修方怀疑《系辞》为孔子所作。其后，清人崔述进而怀疑《彖》、《象》为孔子所作。近人对这个问题作了大量的研究，大多认为十翼非孔子所作，各篇非出于一时一人之手，乃战国以来陆续形成的解易作品。但对各篇形成的年代，仍存在不同的意见。大的分歧有二，一是战国前期说，一是战国后期说。此外，关于作者的学派属性问题，有的认为主要是儒家学者，有的认为主要是道家学者。这些问题都需要作出进一步细致的研究。为了读者参考方便，我们就先秦易学流传的情况提供一些历史背景材料。

《左传》昭公二年记载：“晋侯使韩宣子来聘。……观书于大史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：周礼尽在鲁矣，吾乃知周公之德与周之所以王也。”春秋时期，王室衰微，已经无力保存传统的周文化，许多掌握文化典籍的祝宗卜史人员纷纷散流到各国去谋生，其中就有一位周史携带着《周易》去见陈侯（《左传》庄公二十二年）。鲁是周公的后代。在当时人的心目中，鲁文化就是周文化的象征。

儒家创始人孔子的思想是在鲁文化的薰陶下形成的。他自称“述而不作”，实际上，他是利用整理和解释传统文化典籍的形式来发挥他的思想。这些传统文化典籍包括《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等。尽管《易传》并非孔子所作，但是，孔子和《周易》有着很深的关系。《论语》有两条记载：“子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”（《述而》）。“子曰：南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫！不恒其德，或承之羞。子曰：不占而已矣”（《子路》）。“不恒其德，或承之羞”，是《恒卦》九三爻辞。孔子引用了《恒卦》的这条爻辞，并着重指出，只有不把《周易》用于占卜，才能体会出其中具有普遍性意义的道理。不把《周易》用于占卜而着重于从义理上引申发挥，是孔子的读《易》法。这种读《易》法并不是孔子的发明，早在春秋时期就有很多人这样做了。孔子只是更加自觉地运用这个方法。后来儒家都是用孔子的这个方法读《易》，荀子就说过：“善为《易》者不占”（《荀子·大略》）。由于这个方法被儒家自觉地运用，《周易》这部占卜之书才逐渐地摆脱宗教巫术的性质，被改造成为发挥儒家义理的书。传说孔子读《易》，“韦编三绝”，花了很大的功夫。在从《易经》到《易传》的发展过程中，孔子是一个承先启后的人物，占了极端重要的地位。

汉代的历史家叙述易学的传授世系，都追溯到孔子。司马迁说：“商瞿，鲁人，字子木，少孔子二十九岁。孔子传《易》于瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵，疵传燕人周子家竖，竖传淳于人光子乘羽，羽传齐人田子庄何，何传东武人王子中同，同传菑川人杨何。何元朔中以治《易》为汉中大夫”（《史记·仲尼弟子列传》）。班固说：“自鲁商瞿子木受

《易》孔子，以授鲁桥庇子庸，子庸授江东旡臂子弓，子弓授燕周丑子家，子家授东武孙虞子乘，子乘授齐田何子装。及秦禁学，《易》为筮卜之书，独不禁，故传受者不绝也。汉兴，田何以齐田徙杜陵，号杜田生，授东武王同子中。……同授淄川杨何，字叔元，元光中征为太中大夫”（《汉书·儒林传》）。司马迁和班固的说法大体上是可信的。撇开秦以后不说，在先秦时期，易学的传授从孔子开始，由鲁而楚，再由楚回到鲁，辗转传到燕齐。特别值得注意的是楚人旡臂子弓是从《易经》到《易传》的一个重要环节。忽视这个环节，就很难解释《周易》所受到的楚文化的影响和它所具有的那种复杂的外貌。

战国时期，由于各国政治经济发展的不平衡，文化上表现出浓厚的地区性色彩。可以粗略地区分为南方文化和北方文化，也可以细致地区分为荆楚文化、邹鲁文化、燕齐文化、三晋文化。这些不同地区的文化各具特色，自成系统，同时又在彼此影响，相互融合。当时的一些重要学派，比如道家、儒家、管仲学派、法家、阴阳家，一方面以某一特定地区的文化为背景孕育形成，另一方面又吸收其他地区文化的营养来丰富自己。《易传》哲学思想体系的形成就是一个明显的例证。它是以邹鲁文化为背景的，同时也接受了多方面的影响。当它由鲁而楚，传授到楚人旡臂子弓时，接受了道家思想的影响；再辗转传到燕齐，又接受了管仲学派以及燕齐文化，其中包括阴阳家的影响。此外，还可以找到它受法家影响的痕迹。其中，以道家和阴阳家思想的影响最为重要。如果不吸收道家天道观和阴阳家的思想来丰富自己，《易传》至多只能得出类似孔子的那种政治伦理教训，而不能形成包括天道、地道和人道在内的完整的哲学体系。

各地区文化相互融合的趋势，发展到战国末年，达到了高潮。就南方的荆楚文化而言，一向是对自然哲学的问题比较关心。《庄子·天下篇》记载：“南方有倚人焉，曰黄缭，问天地所以不坠不陷、风雨雷霆之故。”由于这种关心，所以南方的荆楚文化对于阴阳学说的孕育、成熟起了极大的促进作用。比如越国的范蠡最早运用阴阳范畴来解释天道运行的规律。老子运用阴阳范畴建立了一个具有普遍性意义的哲学命题：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”庄子不仅反复运用阴阳范畴来展开他的哲学体系，而且首次提出了“太极”的概念（见《庄子·大宗师》）。又如齐国的邹衍，以阴阳观念为核心，创立了阴阳学派，“深观阴阳消息”（《史记·孟轲荀卿列传》）。阴阳学说对儒家的影响较晚，直到战国末年才在荀子的思想中呈现出来。孔子罕言天道，他所关心的主要是社会政治伦理问题，根本不谈阴阳。战国中期的孟子也根本不谈阴阳，虽然他论及天道，但却把天道的本质归结为诚，而不是像道家那样看作是阴阳大化的自然运行过程。到了战国末年，通过各地区文化长时期的相激相荡，才逐渐汇成了一股学术大融合的高潮。荀子一方面站在儒家的立场批判了道家“蔽于天而不知人”的缺点，另一方面又把由道家所发展起来的阴阳学说纳入自己的哲学体系之中，建立了一个不同于孔孟的自然主义的天道观。

孔子与《易》的关系，目前可考的，就是已引用的《论语》上的两条记载。孟子多次论及《诗》、《书》、《春秋》，但对《周易》一无评论，由此可以推想，《易传》各篇的形成与孟子大概没有十分直接的关系。《荀子》书中关于《周易》的言论共有四条：“《易》曰：‘括囊，无咎无誉。’腐儒之谓也”（《非相》）；“《易》曰：‘复自道，何其咎？’《春秋》

贤穆公，以为能变也”（《大略》）；“善为《易》者不占”（同上）；“《易》之《咸》见夫妇。夫妇之道不可不正也，君臣父子之本也。《咸》，感也。以高下下，以男下女，柔上而刚下。聘士之义，亲迎之道，重始也”（同上）。其中第一、二、三条完全是沿袭了孔子的读《易》法，第四条对《咸》卦的解释，运用了卦义说、爻位说、刚柔说，则是创造性的发展，与《易传》有许多相通之处。有些研究者根据这种相通之处，断定《易传》属于儒家中的荀子一派，或者直接作于荀子的门徒。其实，《易传》的思想自有特色，应该独立成派，把它归属于荀派是不符合实际的。最显明的例子就是荀子主张性恶论，而《易传》主张性善论，二者在人性论上是对立的。比如《系辞上》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”《易传》的性善论虽然和孟子是相一致的，但是从哲学基础上来看，又是根本对立的。孟子把性善说成是人们的内心所固有的，《易传》却从天道阴阳变化的规律上找根据。从这一点来看，把它归属于孟派也不恰当。

在战国末年学术融合业已蔚然成风的历史条件下，各家各派都在从事综合总结的工作。《易传》对综合总结所持的总的态度就是《系辞下》所说的，“天下同归而殊途，一致而百虑”。这是一种超越的态度，宽容的态度，与荀子在《非十二子》、《解蔽》中所持的那种带有顽固学派成见的批判态度有着很大的不同。正因为如此，所以《易传》的学派属性也就变得模糊不清，很难贸然断定。虽然它明显地接受了由道家及阴阳家发展起来的阴阳学说，建立了一套不同于孔孟的自然主义的天道观，但不能据此而断定它是属于道家或阴阳学派的作品。另一方面，虽然它以邹鲁文化为背景，与儒家有着很深的

关系，也不能据此而断定它是属于儒家学派的作品。仅只因为秦汉文献所记，传授《周易》的主要是儒家学者，汉人才奉《周易》为儒家经典之一。就《易传》的思想整体而言，它是道家的自然主义与儒家的人文主义的一种有机的结合，既不像纯粹的道家那样侧重于天道，蔽于天而不知人，也不像纯粹的儒家那样侧重于人道，蔽于人而不知天。除此以外，它当然还综合总结了其他各家的文化创造。总之，《易传》各篇的作者及其著作年代，如今已不可详考，我们只能联系先秦思想文化总的发展趋势，作一些粗略的比较分析。

（余敦康）

（3）《易传》的象数体例

《周易》这部书包括《易经》和《易传》两部分。《易经》是一部占筮书，《易传》则是一部哲学书，但是《易传》的哲学思想是利用了《易经》占筮的特殊结构和筮法建立起来的，因而这两部分在内容上有差别而在形式上又有联系，形成了一种哲学思想和宗教巫术的奇妙的结合。这种结合并不是完美无缺、天衣无缝的，它的内容和形式、哲学思想和宗教巫术常常发生尖锐的矛盾。如果使内容屈从于形式，那么它的哲学思想便会沦落为宗教巫术的奴婢；反之，如果使形式服从于内容，那么它的卦爻结构和编纂体例就成为表现哲学思想的一种工具。《周易》的形式就是象数，它的内容就是义理。由于形式与内容不可分，象数与义理乃是紧密结合在一起的。讲象数，目的在于阐发某种义理；谈义理，也不能脱离象数这种表现工具。《周易》这部书是中外思想史上的一个极为特殊的现

象，它的形式与内容两个方面都应该引起足够的重视。义理派的特征不在于扫落象数，象数派的特征也不在于排斥义理，这两派的分野，关键在于如何处理内容与形式的关系，也就是说，究竟是使内容屈从于形式还是使形式服从于内容。

象指的是八卦的卦象，数指的是爻的奇偶。从占筮的角度来说，象数就是占筮道具（即蓍草）所显示出来的形与数的朕兆，体现了鬼神的意旨，具有一种神秘的性质，人们可以根据这种形与数的朕兆来预测吉凶祸福。这是象数的原始的含义。

《易传》的作者对这种象数作了全新的解释，不把它们看作是一种筮法，而认为其中蕴含着阴阳学说的哲理，于是基本上剔除了其中的宗教巫术的成分，把它们改造成表现哲学思想的一种工具。因之就此而言，《易传》的易学具有义理派的特征，它所从事的工作就是使形式服从于内容。但是另一方面，《易传》也没有完全否定占筮，在一定程度上保留了宗教巫术的杂质。比如《说卦》把八卦的卦象看作是沟通神人关系的手段，而《系辞》则说：“极其数遂定天下之象。”又说：“阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦偶。”照这些说法，象数又恢复了它的原始的含义而凌驾于哲学思想的内容之上，《易传》的易学又具有象数派的特征了。这两种相互对立的思想倾向并存于《易传》之中，所以后来的象数派和义理派都可以在《易传》中找到自己的根据。

就《易传》的主导倾向而言，应该承认，它是属于义理派的易学。《易传》之所以能够成功地把《易经》这部占筮之书改造成为一部哲学书，根本原因在于它发挥了解释学的优势。

《易传》并没有扫落象数，只是在处理象数与义理的关系时，把义理摆在首位，使象数服从于表现义理的需要。为了达到这

个目的，《易传》对象数的体例、结构和功能作了一系列不同于筮法的新的规定，诸如承、乘、比、应、时、位、中等等。这些规定也是《易传》解释《易经》并且阐发自己的哲学思想所依据的基本原则。《易传》所说的“形而上者谓之道，形而下者谓之器，”就是立足于哲学的高度，来说明象数与义理之间的关系。象数有形可见，是为形而下，义理隐藏于象数之中，看不见，摸不着，是为形而上。但是形而上的义理必须借助形而下的象数才能表现出来。《系辞上》说：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”《系辞》的这个说法就是义理派易学的理论依据。它首先肯定有一个“圣人之意”，这就是义理，也就是哲学思想。这种哲学思想是文字语言所不能完全表达的，所以圣人借助于《周易》的卦象、爻象以及卦辞、爻辞来表达。在言（卦爻辞）、象（卦爻象）、意（义理）三者的关系中，意是居于首位的。

《易传》根据自己的阴阳哲学对八卦的起源以及卦爻符号所蕴含的义理作出了完全创新的解释。它说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”（《系辞下》）。“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”（《系辞上》）。“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”（《说卦》）。按照这种解释，八卦是伏羲观察了天地、鸟兽、人物等自然和社会现象创造出来的，它是对客观外界的一种摹拟、

象征和反映。由于天地万物的变化运动都可以归结为阴阳两种对立势力的变化运动，所以圣人特意画出“--”、“—”这两个符号来进行仿效，并且由这两个基本符号排列组合而成八卦，再重叠为六十四卦。《易传》的这种解释被后世奉为经典，在二千余年的易学传统中，人们习焉不察，普遍地接受这种解释，认为“伏羲氏始画卦，而天人之理尽在其中矣”。实际上，传说中的伏羲时期相当于原始社会的中期，当时尚未发明文字，人们的思维水平极为低下，所掌握的知识也很贫乏，不仅不可能从哲学的高度去理解世界，连至上神的观念也没有产生，而普遍奉行着一种原始的巫教。龟卜、筮占以及其他一些古老的占卜形式，都是这个时期的产物。因此，关于八卦的起源以及卦爻符号的原始含义只有联系到这种巫术文化的背景才能得到合理的说明，决不是像《易传》所解释的那样，是为了“以通神明之德，以类万物之情”，去揭示宇宙的普遍规律。但是，《易传》通过这种解释，把巫术文化转化成人文文化，把卜筮改造成哲学，也自有其历史的合理性。如果没有这种完全创新的解释，那套源于卜筮巫术的卦爻符号就只能具有筮法的意义，而不可能成为表现哲学思想的工具了。只是我们今天研究《易传》的象数体例时，应该有一个清醒的头脑、历史的眼光：一方面要严格遵循以经观经、以传观传的原则，区分卜筮巫术与哲学理性的界限，不能把二者混为一谈，另一方面也要随顺着《易传》的那种依传说经、牵经就传的思路，准确地把握它的那种使形式服从于内容的义理派易学的精神实质。

《易传》的象数体例并不是《易经》所固有的，更不是伏羲画卦时所固有的，而是为了阐明象辞相应的理以及表现阴阳哲学的需要煞费苦心地创设出来的。在《周易》中，某卦爻象

下，系之以某卦爻辞，表示吉凶之义，有无规则可遵循？

《易传》的作者认为是肯定的，并提出许多体例，如取象、取义、爻位等，进而以阴阳哲学解释各种体例。以下着重介绍一下其中的爻位说及其体例。

我们在上节已经指出，这种阴阳哲学把天地人三才看成是一个整体，把支配这个整体的规律看成是阴阳两大对立势力的和谐的统一。为了表现这种阴阳哲学，《易传》找到了它与卦爻符号形式上的相似之处，创设了“卦位”的体例。《系辞下》说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”一卦六爻，六爻所居之位叫做“六位”。初、二为地之位，三、四为人之位，五、上为天之位。又因天地人三才之道是由一阴一阳构成的，于是又确定初为地之阳，二为地之阴，三为人之阳，四为人之阴，五为天之阳，上为天之阴，两两构成阴阳的对立统一。按照这种体例，一卦六爻的象数形式正好与阴阳哲学的义理内容符合一致，六十四卦的每一卦都是一个天地人的整体，其中贯穿着“一阴一阳之谓道”的和谐统一的规律。

在六十四卦中，唯有既济卦的六爻的配置完全符合这种规定。既济卦䷾由离下坎上所组成，六爻的配置，刚爻居阳位，柔爻居阴位，刚柔正而位当，是一种最理想的秩序，故称之为既济。既济就是所有的事情都已获得成功。但是其他的六十三卦，包括乾坤两卦，都存在着刚柔不正、阴阳错位的情况，或刚爻居阴位，或柔爻居阳位，并不完全符合上述的规定。这是因为，爻是仿效具体事物的变动，这种变动受主客观因素的影响，不可能完全按照六位的阴阳去各就各位，所以经常发生与理想的秩序相背离的情况。《系辞》解释说：“爻也者，效天

下之动者也。”“道有变动，故曰爻。”“《易》之为书也，不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”如果说具体事物的变动是一种现实，六爻的应有的配置是一种理想，那么只有符合理想的现实才能称为正当，否则就是不正当。为了确立这种评价的标准，《易传》创设了“当位与不当位”的体例。“当位”又称“得位”，即刚爻按照规定居于阳位，柔爻按照规定居于阴位。“不当位”又称“失位”，即刚柔两爻背离了理想的秩序而阴阳错位。

由于具体的事物经常在流动变化，没有一成不变的格式，所以反映这种流动变化的刚柔两爻也在相互推移，在六个爻位上转流不息，上下易位，变动无常，不固定在不动的位置上，而经常处于流动变化的过程之中。因此，刚柔两爻的关系错综复杂。为了表述这种错综复杂的关系，《易传》创设了承、乘、比、应的体例。王弼在《周易略例》中指出：“承乘者，逆顺之象也。”这是说，以下对上曰承，以上对下曰乘，柔承刚为顺，刚承柔为逆，柔乘刚为逆，刚乘柔为顺，阴阳柔刚的领导与被领导的地位不能颠倒。相邻曰比。从卦位上说，初与二相比，二与三相比。三与四处于内卦与外卦之隔处则不能比。四与五相比，五与上相比。凡成比，必须是相比之位上形成一刚一柔。如果相比之位上的两爻是刚对刚，或柔对柔，则不成比。因而所谓相比，实际上就是一种承乘关系，其顺逆视具体情况而定。应有相应与敌应之分。所谓相应，即刚柔两爻彼此配合，相互感应，有五柔应一刚、五刚应一柔及三双同位刚柔相应之例。所谓三双同位刚柔相应，即初与四、二与五、三与上皆为一刚一柔，隔体相应。王弼在《周易略例》中指

出：“夫应者，同志之象也。”这是说，阴与阳的关系是相互依存，不可分割的，缺少一方，另一方也不能存在，因而必须互相追求，阴求阳，阳求阴。如果这种追求得以实现，就叫做相应，相应则志同道合。反之，如果初与四、二与五、三与上或俱为刚爻，或俱为柔爻，彼此不能配合，形成一种互相排斥的局面，则称为敌应。因而凡相应必吉，凡敌应必凶。

从《易传》所创设的这几种象数体例来看，其中明显地表现了一种天地人三才整体和谐的哲学义理。这种哲学义理一方面强调刚柔之分，另一方面又强调阴阳之合，天地人三才的整体和谐就是在这种分与合的辩证关系中实现的。就刚柔之分而言，刚应居于阳位，柔应居于阴位，阳位为尊，阴位为卑，这种阳尊阴卑的等级位分不能错置；阳为领导，阴为从属，阳应据阴以发挥领导的作用，阴应承阳辅助配合，这种领导与被领导的地位也不能颠倒。但是，由于阴阳两大对立势力是相互依存的，不能有阴而无阳，也不能有阳而无阴，阳需要得到阴的辅助，阴也需要争取阳的领导，所以必须刚柔相济，阴阳相合，阴顺阳，阳顺阴，协调融洽，结为一体，才能达到整体的和谐。《易传》正是根据这种整体和谐的思想来创设上述的几种象数体例的，如果不了解它的义理内涵，就不可能了解它的象数体例的用心所在。

卦以六爻为成，一卦六爻，按照承、乘、比、应种种复杂的关系，结成一个整体，有一个中心主旨，这就是卦义。《易传》认为，卦辞是裁决论断一卦的卦义的，只要看了每一卦的卦辞，就能了解这一卦的大体上的意义。《系辞》说：“彖者，言乎象者也。”“极天下之赜者存乎卦。”“彖者，材也。”“知者观其彖辞，则思过半矣。”卦义也叫时义、时用，简称为时。

这是《易传》中的一个极为重要的象数体例，因为它总揽全局，从整体上把握一卦的中心主旨。所谓时，不是一个单纯的时间概念，而是指的时态、时运、时机，一种由时间、地点、条件所制约的具体的情景或客观的形势。《易传》认为，六十四卦的每一卦都是由阴阳两爻的错综交织与流转变而形成，代表阴阳两大势力不同的排列组合所形成的具体的形势，象征自然和社会不同的状况以及势力的消长。这是一个动态的过程，其中有时大通，有时否塞，有时正面的势力上升，君子道长，小人道消，有时反面的势力上升，小人道长，君子道消。因而所谓时是统一卦之大义，表示此动态过程的一个特定的发展阶段，或者冲突，或者和谐，具有相对的稳定性，从整体上对卦中之六爻起支配作用。除非此卦变为他卦，这种支配作用是不会消失的。

按照这种体例，《周易》六十四卦代表六十四种不同的时，实际上就是以象数形式构造而成的六十四种关于自然和社会秩序的模型，其中有的和谐，有的冲突，而且和谐与冲突还表现为不同的程度之差。孔颖达在《周易正义》中对六十四卦之时作了大致的分类。他说：“然时运虽多，大体不出四种者：一者治时，颐养之世是也；二者乱时，大过之世是也；三者离散之时，解缓之世是也；四者改易之时，革变之世是也。故举此四卦之时为叹，余皆可知”（《豫卦正义》）。所谓治时，是指阴阳协调，刚柔相济，天人整体处于和谐的状态，以颐卦之时为代表。所谓乱时，是指阴阳两大势力斗争的一面占了上风，出现了阳刚过头或者阴柔太甚的情况，破坏了整体的和谐而转化为某种程度的危机，以大过卦之时为代表。所谓离散之时，是指阴阳两大势力否结不通的局面暂时缓解，有可能克服

艰难险阻，形势开始朝着有利的方面转化，以解卦之时为代表。所谓改易之时，是指阴阳两大势力矛盾激化，难以调和，革命的形势已经到来，以革卦之时为代表。

王弼在《周易略例》中指出：“卦以存时，爻以示变。”卦与爻各有不同的哲学功能，卦是表示时义即卦义的，这是一卦的中心主旨，爻则是表示变化的。为了确定爻适时之变的功能，《易传》创设了位的体例。所谓位，也叫时位，就是在特定卦时的条件下六爻分别所处的地位。照《易传》看来，客观事物都有一个由始至终的发展过程，每一卦的六爻所居之位就象征着这个过程。初爻是始，上爻是终，中间四爻是事物发展的中间阶段。在事物的发展中，开始难以预料后来的结果，有了结果，才容易了解事物的全局，决定事物的吉凶祸福在于中间阶段。所以每一卦的六爻，初爻拟议其始，上爻决定其终，中间四爻详尽辨别其是非，而卦辞则总论一卦吉凶。因此，由时与位组合而成的时位体例，实际上是一个认识的模式，包括分析与综合两个方面。一卦六爻，其分别处在初、二、三、四、五、上六位，在事物发展的全过程中，占有不同的地位，起着不同作用，应该具体分析。有了这种具体分析，综合起来，对于总揽全局的一卦之时就能得到一个切实的了解。

为了表现阴阳两大势力的最佳结合，《易传》创设了中的体例。中既是一种时位，也是一种行为的美德，在一卦六爻中起着关键的支配的作用。具体说来，在一卦六爻中，二为下体之中，五为上体之中，所以二、五称中位。凡阳爻居中位，象征刚中之德；阴爻居中位，象征柔中之德。二为臣位，五为君位，二、五居中，若刚中与柔中相应，则称为中和，表示君臣和衷共济，配合默契，阴阳两大势力和谐统一，事物处于最佳

状态。若阴爻处二位，阳爻处五位，则是既中且正，称为中正。就行为准则而言，只有既中且正才是尽善尽美的。以中与正相比较，中比正更为重要，因为一卦六爻中的刚柔相应，关键在于二、五两爻之刚中与柔中的互相应和。尽管由于客观形势的变化，臣居阳位，君居阴位，产生了九二与六五这种中而不正的配置情形，但是二者互相应和，彼此信赖，六五以柔中之君专任九二刚中之大臣，君臣上下按照中的行为准则结为一体，仍然可以保持事物的和谐统一。比如泰卦䷊，九二之刚中与六五之柔中相应，象征“上下交而其志同”，整个形势是大为亨通的。由此可见，中的体例表现了《易传》的核心思想。中和的最高境界叫做太和。既济卦䷾的象数模式就表现了这样一种太和境界，其中六爻皆正而位当，阴阳刚柔彼此相应，特别是六二、九五既中且正，这是一种最理想最和谐的秩序，所以万事皆济，无物不通。

以上所述的这些体例，诸如承、乘、比、应、时、位、中等等，都是《易传》为了表现自己的义理内涵而创设出来的，是一种使形式服从于内容的义理派易学的倾向。除此以外，《易传》还保留了一些卜筮巫术的杂质，存在着一种使内容屈从于形式的象数派易学的倾向。这突出地表现在两个方面，一是对数的神秘崇拜，二是对对象的神秘崇拜。

关于对数的神秘崇拜，来源于古代的筮法。早在传说中的伏羲画卦时期，人们对蓍草的奇偶变化就有一种神秘崇拜，否则人们是不会把蓍草奉为神灵，用它来作占卜工具的。《易传》承袭了这种原始的巫术文化心理，企图把筮法中的奇偶变化和天地万物的阴阳变化结合在一起。《系辞上》说：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。

天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”这是说，一、三、五、七、九，这五个天数加起来等于二十有五，二、四、六、八、十，这五个地数加起来等于三十，天数和地数相加等于五十有五。这都是一些神秘的数字，它们的错综变化是一切具体事物变化的根本原因。其所以如此，是因为天地之数是从筮法中的奇偶变化而来的。《系辞上》接着解释说：“大衍之数五十（有五），其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”这是说，天地之数即大衍之数。根据筮法，用五十（五）根蓍草作四次经营，得出一变，三变决定一爻，每卦六爻，所以一共十八变成为一卦。如果三变的结果，剩下三十六根蓍草，就是阳（老阳）爻，剩下二十四根蓍草，就是阴（老阴）爻。乾卦的六爻都是阳爻， $6 \times 36 = 216$ ，所以说“乾之策二百一十有六”。坤卦的六爻都是阴爻， $6 \times 24 = 144$ ，所以说“坤之策百四十有四”。六十四卦三百八十四爻，阴阳两爻各为一百九十二， $192 \times 36 + 192 \times 24 = 11520$ ，所以说“二篇之策万有一千五百二十”。《易传》用这些数字进行主观附会，认为乾坤之策（ $216 + 144 = 360$ ），相当于一年三百六十日的日数，二篇之策相当于万物的总数，根据八卦来推演，可以把天下所有的道理都包括进去。

《易传》的这个说法，显然是和它的阴阳学说相矛盾的。阴阳学说认为，事物本身所具有的阴阳属性是事物变化的根本

原因或推动力量。但是把奇偶、天地之数与阴阳学说硬要牵合在一处，强行解释，却完全是主观任意的规定，带有宗教巫术的神秘性质。

《易传》作者还继承了春秋时期解《易》的传统，即取象说和取义说。如《彖》以刚健解释乾卦卦象和其卦爻辞，以柔顺解释坤卦卦象及其卦爻辞。《说卦》对八卦所取之象和所取之义作了归类，企图说明象辞之间存在着相应的理，并进而说明一卦和一爻的吉凶之义。就取象来说，《大象》仅以天地风雷水火山泽八种自然现象解释八卦所象征的物，而至《说卦》，所取之物象可以说是漫无边际地胡乱类比。如乾的主要卦象是天，但也象征圉、君、父、玉、金、寒、冰、大赤、良马、老马、瘠马、驳马、木果等等。坤的主要卦象是地，但也象征母、布、釜、吝嗇、均、子母牛、大舆、文、众、柄、黑等等。巽的主要卦象为风，但是“其于人也，为寡发，为广颡，为多白眼”，用于经商，则“为近利市三倍”。坎的主要卦象为水，但是“其于人也，为加忧，为心病，为耳痛”。这些说法是为了回答象辞相应的理，说明其吉凶之义，结果成为宗教巫术中的胡言乱语。其原因在于《易传》没有完全否定占卜。

象数虽然对《易传》建立哲学思想体系起到了一定的组织作用，但其中所包含的宗教巫术的杂质也严重地损害了它的哲学思想内容。我们今天作为一个现代人来研究易学，应该对象数有一个全面的实事求是的看法。

（余敦康）

(4)《易传》的义理内涵

《易传》的思想体系，就其外延方面而言，是一种囊括天地人三才之道的十分宏阔的整体之学，就其内涵方面而言，则贯穿着一个核心观念或思想精髓，一个可以解释各种现象的一以贯之的总的思想原则。古人对此业已作了许多精辟的论述，比如称它的外延为“《易》道广大，无所不包”，把它的内涵概括为“《易》以道阴阳”。这个思想体系是继承了西周以来天人之学的思想传统，总结了诸子百家共同的文化创造，经历了长时期的历史发展而后形成的，我们只有把它放在历史的长河中进行宏观的考察而不是就《易传》来论《易传》，才能较为全面地理解它在中国思想史上的地位，领会其中所蕴含的文化意义。

所谓天人之学，是一种以天人整体为对象、以天人合一为思维模式的高层次的学问。这种天人之学把世界的统一性看作是一个自明之理，着重于探索天与人、主与客、自然与社会之间的关系，以便从整体上把握其中的规律，用来指导人事，特别是政治。在中国思想史上，西周时期以德配天的天命神学，把世界统一于天神，建立了一个统贯天人的完整的体系，最早为这种天人之学奠定了基本的格局。到了春秋战国时期，随着人文理性思潮的逐渐高涨，天命神学解体了，诸子蜂起，百家争鸣，学术由原始的统一而走向分裂，正如《庄子·天下篇》所描述的：“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。”但是，尽管诸子百家力图以自己的体系来取代天命神学的体系，站在人文理性的角度来否定或者改造天神的观

念，却毫无例外地普遍继承了由天命神学所开创的天人之学的传统。以儒道墨三家为例，他们的体系都是围绕着天人关系这根主轴而展开的，言天必下及于人，言人必上溯于天，视天人为一体，把整体性的存在作为自己思考的对象。比如墨子的“天志”与“兼爱”、“尚同”的关系就是一种天人关系，由此而展开的体系就是一种典型的天人之学。孔子和孟子一方面按照人道的主观理想来塑造天道，保留了天的有意志的属性而使之伦理化，另一方面又援引这个被塑造了的天道来为人道的理想作论证，他们所建立的体系也同样属于天人之学的范畴。至于以老子和庄子为代表的道家，虽然对天道表现了浓厚的兴趣，但是从来没有脱离人道去孤立地研究天道，而是反复强调天道是人道所应当效法的榜样，人道必须奉行如同天道那样的自然无为的原则，因而他们的体系也是以天人关系为主轴的。如果说中国思想在先秦时期走过了一段由合到分又由分到合的曲折的道路，那么形成于战国末年的《易传》的体系就是对这种传统的天人之学的综合总结。它不仅继承了传统，而且发扬了传统，把天人之学推进到一个新的发展阶段，使之更加完备，更能充分体现中国文化的根本精神。

《易传》对自己的思想体系有一系列经典式的表述。它指出：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业至矣哉，富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易”（《系辞上》）。“乾坤其易之门邪！乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”“《易》之为书也，广大悉备，有天

道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也”（《系辞下》）。“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章”（《说卦》）。《易传》把天人整体看作是一个生生不已、变化日新的过程，把支配这个过程的内在规律归结为一阴一阳，即阴阳两大势力的推移激荡、相反相成的作用。在先秦思想史上，这种整体观是超越了前人，而且独树一帜的。这是一种自然主义与人文主义相结合的整体观，是综合了各家之所长，特别是综合了儒道两家之所长而去其所短的整体观。如果单就天道观而言，《易传》的“立天之道曰阴与阳”的命题显然是继承了道家的思想而来的。老子曾说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》四十二章）。庄子曾说：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉”（《庄子·田子方》）。

《易传》接受了道家的这种思想，提出了一种与儒家孔孟不相同的自然主义的天道观，认为天道是一个受阴阳规律支配的自然运行的过程，无思虑，无作为，无好恶，“鼓万物而不与圣人同忧。”但是，《易传》的天道观又与道家有着很大的差别。道家纯任自然，认为“天地不仁，以万物为刍狗”，其本身并不蕴含与人的价值理想相关的伦理意义，而《易传》却坚持从人文主义的角度来看天道，认为天道的自然运行与人的生存环境息息相关，其生生不已可谓之“盛德”，其化育万物可谓之“大业”，“显诸仁，藏诸用”，“天地之大德曰生”，因而这种天道是与人的价值理想完全相通的，蕴含着丰富的伦理意义。如果单就人道观而言，《易传》的“立人之道曰仁与义”的命题显然是继承

了儒家的思想而来的。儒家把仁义奉为处理人际关系的最高准则，看作是人性的本质。为了给这种思想作论证，儒家按照人的价值理想来塑造天道。孟子曾说：“诚者，天之道也。思诚者，人之道也”（《孟子·离娄上》）。实际上，这个天道并不是指称客观外在的自然运行的过程，而仅仅是人性本质的外化，一种主观的投影。道家激烈抨击儒家的这种思想，认为这是强加在人的自然本性上的桎梏，并且提出了“绝仁弃义”的思想与儒家相对立。因此，先秦时期，道家的自然主义与儒家的人文主义常常发生抵触。对于一个完备而无片面性的天人之学的体系来说，自然主义与人文主义本来是不应该相互对立而必须彼此融合的，因为合之则两美，离之则两伤。所以《易传》致力于二者的内在联结，使天与人做到真正的合一。它说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”这就是说，人性的本质是承继接续自然的天道而来的，仁与阳相配，义与阴相配，因而人道的仁义实际上就是一阴一阳，是与宇宙的普遍规律完全相符的。由此可以看出，《易传》的这种整体观一方面用道家的自然主义对儒家的人文主义进行了理论的升华，使之渗透着更为深沉的宇宙意识，另一方面又用儒家的人文主义对道家的自然主义进行某种抑制，削减了过于冷静客观的色彩而更贴近人生的理想。如果我们脱离先秦思想的总的发展线索，是难以准确地把握《易传》的义理内涵的。

《易传》的义理内涵，后世习惯于称之为《易》道。这个《易》道分开来说，有天道、地道、人道，合起来说就是“一阴一阳之谓道”，因而所谓《易》道可以简略地概括为阴阳哲学。先秦时期，阴阳范畴曾为各家广泛使用，如老子、庄子、管仲学派、阴阳学派、荀子等等，但是在他们那里，都没有把

这对范畴放在总的原则的地位。唯有《易传》才第一次把阴阳提升成为最高的哲学范畴，用来建立一个完整的思想体系，说明自然界和人类社会的各种各样的问题。《易传》认为，世界的一切现象都具有阴阳的性质，不仅自然现象上的气有阴阳，天、地、雷、风、水、火、山、泽有阴阳，社会现象上的君臣、父子、夫妇有阴阳，而且数学上的奇偶、品性上的柔刚、道德上的仁义，以及行为上的屈伸进退、地位上的尊卑贵贱等等也都有阴阳，因此，天地万物的变化运动都可以归结为阴阳两种对立势力的变化运动，并为这两种对立势力的交错联结、斗争消长所决定。这就是“一阴一阳之谓道”所蕴含的哲学含义。

阴阳究竟由何而来呢？《易传》认为来于天地之象和天地之德行。如《系辞下》说：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德。”按照这个说法，天地是最大的实体，具有阴阳二性，万物由天地而产生，万物皆具有阴阳的属性。所以《序卦》说：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”为了把握天地万物的生成变化，必须着眼于阴阳的分化，把握“一阴一阳之谓道”的普遍规律。

由此，关于八卦的生成，《说卦》提出乾坤父母说：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”这是说，乾坤两卦所代表的天地是父母，其他六卦是乾坤生出的子女。震、坎、艮三卦所代表的雷、水、山，是长男、中男、少男。因为震三的第一

爻为阳爻，坎三的第二爻为阳爻，艮三的第三爻为阳爻。巽、离、兑三卦所代表的风、火、泽，是长女、中女、少女。因为巽三的第一爻为阴爻，离三的第二爻为阴爻，兑三的第三爻为阴爻。照这个说法，天地和雷、风、水、火、山、泽的关系并不是同等并列的关系，而是父母和子女的关系。因此，它们在生成万物中所起的作用也不相同，天地起着主导的作用，雷、风、水、火、山、泽则起辅助的作用。

由于天地是最大的实体，所以天地就成了自然界的统称。这种自然界是被当作一个整体从总的方面来观察的。《易传》直接以天地为对象，探讨天地生成万物的规律。它说：“天地交而万物通也”（《泰卦·彖传》）。“天地不交而万物不通也”（《否卦·彖传》）。“天地感而万物化生”（《咸卦·彖传》）。“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼”（《解卦·彖传》）。“天施地生，其益无方”（《益卦·彖传》）。“天地相遇，品物咸章也”（《姤卦·彖传》）。“天地革而四时成”（《革卦·彖传》）。“天地节而四时成”（《节卦·彖传》）。“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”（《睽卦·彖传》）。“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”（《丰卦·彖传》）。“天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成”（《恒卦·彖传》）。“天地絪縕，万物代醇；男女构精，万物化生”（《系辞》下）。由此可以看出，《易传》关于天地生成万物的规律大致表述了三个基本观念：第一是交感的观念；第二是对应的观念；第三是变化的观念。万物的生成是由于天地中的阴阳二气交互感应的结果。天气下施，地气上腾，二气相交相感而成和，于是万物化生。万物之所以必须由天地阴阳的交

感而后化生，是因为独阴不生，独阳不生，两个睽乖对立的事物只有交互感应才能生出第三者。如果不交互感应，就会形成郁结，天气在上而不下施，地气在下而不上腾，自然的生机就否塞不通了。因此，为了使得郁结缓解，阴要向阳作不懈的追求，阳也要向阴作不懈的追求，各自在睽乖中找到等同，在对立中找到统一。这就是对应。有了对应，才有变化。事物的变化是一个永恒的动态的过程，终而复始，永无穷竭，虽然盈虚消息，日新月异，却是有“革”有“节”，如同日月的运行、四时的代谢，井然有序，存在着可以为人们所认识掌握的客观规律。

乾为天，天是最大的阳，坤为地，地是最大的阴。所以天地之道也就是阴阳之道，乾坤之道。《系辞上》说：“乾坤，其《易》之缊邪！乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”这就是说，如果没有天地，也就没有变化。反过来说，如果没有变化，天地也几乎要息灭了。《易传》由此进一步论述天地在生成万物中所起的不同的作用。它说：“乾知大始，坤作成物。”“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变”（《系辞上》）。“夫乾，天下之至健也。……夫坤，天下之至顺也”（《系辞下》）。这是从动物的牝牡、人的男女两性的交合产生新一代这种极原始、极朴素的万物生成观，概括抽象为哲学观念的。虽然经过了抽象概括，但仍然可以看出它的原始的、古拙的痕迹。具体说来，天的属性是阳，阳是刚健，所以在生成万物的过程中起着创始、施予、主动和领导的作用，相当于男性在生殖过程中的作用。地的属性

是阴，阴是柔顺，所以起着完成、接受、被动和服从的作用，相当于女性在生殖过程中的作用。

由于乾坤在生成万物的过程中都是彼此协同配合发挥作用，缺少任何一方，生成的过程都会停止，所以《易传》称乾为乾元、坤为坤元，对乾坤二元极尽赞美之能事。它说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形”（《乾卦·彖传》）。“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨”（《坤卦·彖传》）。万物依赖乾元而创始，依赖坤元而生成，因而乾坤二元也是互相依赖，不可或缺的。照《易传》看来，宇宙的原初状态是天地阴阳的和谐统一，分化以后，阴阳形成了对立，有乾元，也有坤元，但是这种对立必须交通成和，形成新的统一，才能化生万物，创造出一个富有蓬勃生机的大千世界。如果用简单的图式来表述《易传》的这个思路，就是合→分→合。《易传》反复申说这种分与合的辩证关系，它一方面强调“分阴分阳，迭用柔刚”，另一方面又强调“阴阳合德而刚柔有体”。如果说阴阳的分化是形成大千世界的必要前提，那么阴阳的和谐统一就是这个世界的本然秩序和发展归宿。从这个角度来看，掌握这种分与合的辩证关系是理解《易传》的义理内涵的关键。

人类社会是继自然界的天地万物以后逐渐生成的。《序卦》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”因此，适用于自然界的原则同样也适用于人类社会。如果说天地是按照交感、对应、变化的原则生成万物，那么由男女、夫妇、父子、君臣所组成

的人类社会也是遵循着同样的原则。比如咸卦䷞，艮下兑上，艮为少男，兑为少女，艮为止，兑为悦，这是男女怀着欣悦的心情交互感应而结为稳定的夫妇关系。与此相反，睽卦䷥兑下离上，兑为少女，离为中女，“二女同居，其志不同行”，使得交感无法进行。君臣上下的关系亦复如是。比如否卦䷋，坤下乾上，乾本在上而不下交，坤本在下而不上交，就自然现象而言，这是象征“天地不交而万物不通”，就社会现象而言，这是象征“上下不交而天下无邦”。泰卦䷊坤上乾下，与否卦相反，坤本在下而升在上，乾本在上而降在下，这就使得交感的作用得以顺利进行，象征着“天地交而万物通”，“上下交而其志同”。照《易传》看来，社会中的各种人际关系都可以归结为阴阳关系，既然是一种关系，对立的双方就必然相互依存，不可分割，缺少一方，另一方也不能存在，因而必须刚柔相济，阴阳协调，结为一体。尽管阳为尊，阴为卑，阴阳有尊卑地位之不同，阳之德为刚健，阴之德为柔顺，但是二者不能各行其是，如果阳刚强亢而不与阴柔相应，阴柔顺悦而不以刚为主，那么社会群体就缺乏一种内在的凝聚力，情不同而气不合，势必由聚集而走向解体。因此，在社会的各种人际关系中，阴阳双方必须互相对应。阴柔应以阳刚为主，阳刚应与阴柔相应，二者根据自己各自所处的地位和内在的本性向着对方作不懈的追求，并且自觉地克服自身或顺悦或强亢的弱点。只有这样，才能情同而气和，形成一种共同的精神纽带，组成为一个真正稳定的群体。

照《易传》看来，乾卦象征天道、夫道、君道。在社会人际关系中，虽然阳刚的势力居于主导地位，起着创始、施予、主动和领导的作用，但是如果刚愎自用，骄傲强亢，不去争取

阴柔势力的辅助配合，必然是动而有悔，落得个失败的下场。

《乾卦·文言》说：“上九曰亢龙有悔，何谓也。子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎，知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”阴柔的势力在社会人际关系中居于辅助地位，起着完成、接受、被动和服从的作用。为了取得事业的成功，或者促进社会整体的和谐，这种作用是必不可少的。《易传》指出：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也”（《坤卦·文言》）。“柔皆顺乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人”（《巽卦·彖传》）。“柔得位得中，而应乎乾，曰同人”（《同人卦·彖传》）。但是，阴柔如果不安于自己的地位而比拟于阳刚，或者凌驾于阳刚之上，就会破坏协调，引起斗争，导致不吉利的后果，使阴阳双方都受到伤害。《易传》指出：“阴疑于阳必战”（《坤卦·文言》）。“无攸利，柔乘刚也”（《归妹卦·彖传》）。“六二之难，乘刚也”（《屯卦·彖传》）。“噬肤灭鼻，乘刚也”（《噬嗑卦·彖传》）。因此，在社会人际关系中，阴阳两种对立的势力既有斗争的一面，也有统一的一面。如果阴阳双方协同配合，阳能得到阴的辅助，有效地发挥自己的领导作用，阴也顺从阳的领导，有效地发挥自己的辅助作用，统一的一面占了上风，那么社会群体就会和乐豫悦，做什么事情都能成功。豫卦的卦象就象征着这么一种状态。《易传》指出：“豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎！天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉”（《豫卦·彖传》）。豫卦䷏坤下震上，

坤为阴，为柔，为顺，震为阳，为刚，为动。卦中六爻，九四为阳爻，上下五阴爻应之。豫卦的卦象，刚上而柔下，五柔应一刚，是刚柔相应之象。既然刚为柔应，对立着的两个方面协调一致，则刚之行动必然得到柔的顺从和拥护，做任何事情都能如意，动作顺应自然，上下都悦乐。悦乐的根本条件就是“以顺动”，刚能顺柔，柔能顺刚，刚柔的动作在各自所应处的地位上协同配合。天地以顺动，所以日月运行、四时变化不发生错乱。圣人以顺动，所以刑罚清明，人民悦服。

反之，如果斗争的一面占了上风，对立的双方互相伤害，在这种情况下，应该主动地进行变革，如果变革得当，“其悔乃亡”。比如革卦。革卦的卦象䷰下离上兑，离为火，兑为水，离为中女，兑为少女。《易传》解释说：“水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。……革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉”（《革卦·彖传》）。从革卦的卦象看，水居于火之上而企图使火熄灭，火居于水之下而企图把水烧干，此外，“二女同居，其志不相得”，象征着矛盾激化，难以调和，革命的形势已经到来。《易传》满怀激情地把变革赞扬为宇宙的普遍规律，认为由于天地之间的变革，所以形成四时，促进万物生生不已，商汤王和周武王所发动的革命，顺乎天而应乎人，也促进了人类社会的发展。

至于变革的目的，《易传》认为，并不是为了使一方消灭另一方，而是要达到一种刚柔在各自所应处的地位上协同配合的局面，这样就合乎恒久之道。恒久之道有赖于变通以维持。《系辞下》说：“易，穷则变，变则通，通则久。”在事物矛盾着的两个方面发生斗争的情况下，旧的平衡和谐的局面被打破了，只有进行适当的变革才能通，必须通才能恒久。《易传》

认为，恒久之道也就是宇宙的永恒规律，自然界的日月运行、四时的变化是如此，社会人事上的变通随时、化成天下也是如此。

由此可以看出，人类社会的各种人际关系和自然现象一样，也是一阴一阳，一柔一刚，包含着既对立又统一的两个方面。这样，阴阳范畴就成了一个贯穿天道、地道和人道的总规律。《易传》认为，一切事物的复杂性（“天下之至赜”），一切事物的变动性（“天下之至动”），都受这个统一规律的制约。它说：“天下之动，贞夫一者也”（《系辞下》）。哲学研究的任务就在于“探赜索隐，钩深致远”，把这个统一的规律探索出来。如果掌握了这个统一的规律，那就能以简驭繁，抓住事物变化的要领。它说：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。……易简而天下之理得矣”（《系辞上》）。“夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣”（《系辞下》）。这是说，天地阴阳的变化就是这个统一的规律，这个规律平常而又简单，易于认识，也易于遵从。所谓易有三义：简易、变易、不易。简易之义就是从简单和复杂的角度来论述规律和现象的关系。尽管现象是复杂的，规律却是简单的，只要掌握了规律，就不会被复杂纷纭的现象所迷惑，“言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也”（《系辞上》），而可以抓住“易知”和“易从”的“天下之理”。

这个“天下之理”也就是“一阴一阳之谓道”，简称为《易》道、《易》理。因此，《易传》的义理内涵贯穿着一个核心理念，一个思想精髓。照《易传》看来，自然和社会是一个统一的整体，一阴一阳是这个整体的统一的规律。所谓一阴一阳，是说阴阳两大对立的势力由合而分，由分而合，通过交感、对

应的作用，推移激荡，相反相成，推动这个天人整体生生不已、变化日新，朝着井然有序的状态发展。如果阴阳两大对立的势力达到了一种最佳的结合状态，既有刚柔之分，又有阴阳之合，协调一致，就叫做“太和”。“太和”就是最高的和谐。《易传》说：“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”（《乾卦·彖传》）。这是说，由于乾道的变化，万物各得其性命之正，刚柔协调一致、相互配合，保持了最高的和谐，所以万物生成，天下太平。这个“太和”境界，如果单从天道的角度来看，可以说是自然界的本然的秩序和发展的归宿。如果联系到人道来看，则是蕴含了浓郁的人文主义的价值理想，人类的各种社会政治伦理的实践活动都应以“保合太和”作为自己所追求的最高的目标。因此，贯穿于《易传》义理内涵之中的核心观念或思想精髓是和人文主义的价值理想紧密结合，联为一体的，它的由天、地、人所构成的三才之道，实际上可以归结为一种天与人、自然与社会的整体和谐的思想。

在先秦时期，道家对自然的和谐作了大量的研究，仰慕钦羡，极尽赞美之能事。比如老子曾说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》四十二章）。庄子曾说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”（《庄子·知北游》）。“调理四时，太和万物”（《庄子·天运》）。儒家则侧重于追求社会人际关系的和谐。比如《论语·学而》：“礼之用，和为贵，先王之道斯为美。”又说：“君子和而不同”（《论语·子路》）。实际上，先秦各家普遍地把天人和谐作为自己的价值取向，他们一方面援引天道来论证人道，把天道的自然规律看作是人类社会的合理性的根据，另一方面又按照人道来塑造天道，把人们对合理的社会存在的主观理想投射到客观的

自然规律之上，只是各家对这种整体和谐的论述，有的比较侧重于天道，有的比较侧重于人道。《易传》的太和思想综合总结了各家的文化创造，特别是把道家的自然主义与儒家的人文主义有机地结合在一起，这是先秦各家中对整体和谐的最完美的论述，集中体现了中国文化的最高的价值理想。

就《易传》的义理内涵所蕴含的根本精神而言，既吸收了儒道两家，又超越了儒道两家。孔子思想的根本精神属于阳刚类型，表现为对理想的执着，积极进取，奋发有为，“知其不可而为之”。与此相反，老子思想的根本精神则属于阴柔类型，表现为对客观规律的顺从，贵柔守雌，自然无为。在《易传》的太和思想中，儒道两家的根本精神不再彼此排斥，而形成了一种刚柔相济、阴阳协调的互补关系，阳刚与阴柔紧密联结，表现为中和之美。它说：“天行健，君子以自强不息”（《乾卦·象传》）。“地势坤，君子以厚德载物”（《坤卦·象传》）。“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门”（《系辞上》）。“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻”（《系辞下》）。《易传》的这种焕发着中和之美的根本精神，在二千余年的易学传统中，薪火相传，久而弥新，并且影响深远，广泛地渗透到各个文化领域，由源头活水发展为一道生命洋溢、奔腾向前的洪流。从这个角度来看，《易传》的这种根本精神实际上也就代表着中国文化的根本精神。

（余敦康）

二 《易传》的内容

(1)《彖传》

“彖”，裁断之意；“传”，解说经文的体裁。《彖传》解说《易经》，重在裁断各卦卦名、卦辞的蕴义，由此得名。

《彖传》在《易传》中成书时间最早，大约在战国前期，也有战国后期甚或秦汉之际的说法。

《彖传》分上下两篇。上篇解说《易经》前三十卦；下篇解说《易经》后三十四卦。依《易经》六十四卦，分为六十四段。

按其对各卦的裁断结果划分，《彖传》内容可以归为五类：1.吉利类；2.凶险类；3.吉凶相含类；4.吉凶相转类；5.条件决定类。吉利类在一卦的总体上给以吉利的断语，并加以解说；凶险类在一卦的总体上给以凶险的断语，并加以解说；相含类认为一卦之内既含有吉利的因素，又含有凶险的因素；相转类认为一卦的吉凶未可长久，或由吉转化为凶，或由凶转化为吉；条件决定类认为一卦的吉凶受条件限制，在一种前提下为吉，在另一种前提下为凶。此外，有的一卦之中含有两类以上内容，为了方便，我们把同一卦中的不同内容归入不同类别进行介绍。

1.吉利类

吉利类共四十三卦，即乾(䷀)、坤(䷁)、需(䷄)、师(䷆)、小畜(䷈)、履(䷉)、泰(䷊)、同人(䷌)、

大有(䷍)、谦(䷎)、豫(䷏)、随(䷐)、蛊(䷑)、观(䷓)、噬嗑(䷔)、贲(䷖)、复(䷗)、无妄(䷘)、大畜(䷙)、颐(䷚)、大过(䷛)、坎(䷜)、离(䷝)、咸(䷞)、恒(䷟)、遁(䷗)、大壮(䷡)、晋(䷢)、家人(䷤)、解(䷧)、损(䷨)、益(䷩)、萃(䷬)、升(䷭)、鼎(䷱)、震(䷲)、渐(䷴)、丰(䷶)、旅(䷷)、巽(䷸)、兑(䷹)、涣(䷺)、中孚(䷼)。之所以断为吉利，主要是依据卦象和爻象的征象。

①卦象吉利

比如乾卦。乾(䷀)由两乾(䷀)相叠组成。《彖传》认为：乾(䷀)象征天，两乾相叠象征天之德性达于至极。天是万物借以起始的因由，它行云施雨、光照天下，定六方，决四时，按照自己的法则运动变化，使万物得以繁盛，万国得以安宁。

又如坤卦。坤(䷁)由两坤(䷁)相叠组成。《彖传》认为：坤(䷁)象征地，两坤相叠象征地之德性达于至极。地是万物借以滋生的依据，它柔顺尊天，宽厚广大，无边无际，托载群类，犹如母马负重，顺随而致远，使众物得以亨通。

赋予八个经卦一定的象征意义，之后根据这些象征意义解说由两个经卦组成的别卦，这是《彖传》裁断一卦吉凶的基本方法，称为“取象”。一般情况，《彖传》以乾(䷀)象征天、君王、君子、阳明、刚健等；以坤(䷁)象征地、庶民、小人、柔顺、阴暗等；以震(䷲)象征雷、鸿鹄、运动、刚戾、刑罚等；以巽(䷸)象征风、草木、柔韧、谦逊、教化等；以坎(䷜)象征水、云雨、险阻等；以离(䷝)象征火、文明、附着等；以艮(䷳)象征山、贤人、停止等；以兑(䷹)象征

泽、臣民、喜悦等。此外，《彖传》还把八个经卦分为阴阳两类，以爻的画数是奇数的乾（☰）、震（☳）、坎（☵）、艮（☶）为阳卦，以爻的画数是偶数的坤（☷）、巽（☴）、离（☲）、兑（☱）为阴卦。在讲究阴阳的时候，阳卦象征刚强、尊贵，阴卦象征逊顺、卑下。依《彖传》的方法，乾（☰）、坤（☷）等卦的卦象象征着有利于事物生存发展的趋向，所以被断为吉利。

②卦象吉利且爻位正当

比如需卦。需（☵）由乾（☰）和坎（☵）组成。《彖传》认为：乾在下、坎在上，表示乾在后、坎在前，乾象征刚健之人，坎象征艰险之阻，“需”是等待之意。因此，整个卦象表示刚健之人在前进道路上遇有险阻。但由于头脑清醒、不去冒险、待机而作，因此不会陷于困穷。这是一层意思。此外，需卦之中，乾（☰）象征天而处下；从下往上数第五爻阳爻处在上卦的中位，位置尊贵且正当。因此，整个卦象又表示君子处于天上正位，所以天下大吉。

又如家人卦。家人（☴）由离（☲）和巽（☴）组成。《彖传》认为：由下往上数第二爻是阴爻，处在下卦的中位，象征女子在家内，地位适当，行正道；第五爻是阳爻，处在上卦的中位，象征男子在家外，地位适当，行正道。因此，整个卦象表示男女都正当，父处父位，子处子位，兄处兄位，弟处弟位，夫处夫位，妇处妇位，合乎天地之大义。家家如此则天下安定。

《彖传》讲究卦位和爻位。它把一卦分为两类卦位、两类爻位。两类卦位是上下位和内外位；两类爻位是阴阳位和正偏位。上经卦所处的位置为上位，下经卦所处的位置为下位，上

经卦所处的位置又为外位，下经卦所处的位置又为内位。从下往上数，一、三、五爻所处的位置为奇数位，是阳位，二、四、六爻所处的位置为偶数位，是阴位；第二爻所处的位置为下经卦之中位，是正位，第一、三爻所处的位置是偏位，第五爻所处的位置为上经卦之中位，是正位，第四、六爻所处的位置是偏位。《彖传》一般认为，上位象征主宰者之位，下位象征服从者之位，内位象征亲近者之位，外位象征居远者之位；阴爻处在阴位、阳爻处在阳位象征位置适当，阴爻处在阳位、阳爻处在阴位象征位置失当；正位象征中正、尊贵之位，偏位象征偏邪、卑下之位。依《彖传》的方法，需（䷄）、家人（䷤）等卦不但卦象象征吉利，而且爻位又正当，所以被断为吉利。

③卦象吉利且上下皆应

比如师卦。师（䷆）由坎（䷜）和坤（䷁）组成。《彖传》认为：坎象征艰险，坤象征顺应，坎在下、坤在上象征顺应时局之人行于艰险之路；第二爻是阳爻、处下中位，象征刚正之人处尊贵之位；其他五爻皆为阴爻，且环绕在阳爻周围，象征众弱之人皆都顺随、呼应，“师”为众多之意。因此，整个卦象表示刚正之君率众多臣民行中正之道，路虽艰险，但却因为君王能顺应时局、众民能呼应拥戴，所以吉利、无咎。

又如小畜卦。小畜（䷈）由乾（䷀）和巽（䷸）组成。《彖传》认为：乾象征刚健，巽象征谦逊，第二爻和第五爻都是阳爻处中位，象征刚正之人处尊贵之位。因此，整个卦象表示正直之人作为君王，刚健而谦逊，志向得行，遇事亨通。同时，第四爻为阴爻处阴位，其他五爻都是阳爻，且环绕在阴爻周围，象征柔弱之人得其位，受到刚强之人的上下照应。由于是柔弱之人得其位，所以不可能有大的发展，由于受到上下照

应，所以又可小有积蓄。由此，卦名为小畜，卦象呈吉利。

《彖传》讲究上下皆应，认为一卦之中如果一爻为阳五爻为阴或一爻为阴五爻为阳，而且作为单一的阴、阳之爻处在其他五爻的环绕之中，则表示众人都顺应或照应一人，是协调一致、和美共处的象征，称作上下皆应，预兆吉利。依《彖传》的方法，师（䷆）、小畜（䷈）等卦，不但卦象吉利，而且爻与爻的关系又呈上下皆应之象，所以被断为吉利。

④卦象吉利且刚柔相应

比如恒卦。恒（䷟）由巽（䷸）和震（䷲）组成。《彖传》认为：巽是阴卦，象征柔顺；震是阳卦，象征刚阳，震处上、巽处下，象征刚阳主宰柔弱。震象征雷，巽象征风，震与巽相合象征雷风相应。震象征运动，巽象征谦逊，震巽相配象征运动而谦逊。此外，巽之一、二、三爻分别为阴爻、阳爻、阳爻，震之一、二、三爻分别为阳爻、阴爻、阴爻，巽与震之一、二、三爻分别相配，都是一阴一阳、一柔一刚，谐和因应。因此，整个卦象表示刚柔应和、协调美满，反映着天地万物恒久不衰的道理。由此卦名为“恒”，象征日月得天而久照，四时变化而久成，圣人得以教化天下。

又如同人卦。同人（䷌）由离（䷝）和乾（䷀）组成。《彖传》认为：乾为阳卦，象征君王；离为阴卦，象征臣子；乾处上、离处下，象征君主宰臣、臣顺应君，符合为君之道。此外，离又象征火，象征文明，乾又象征天，象征刚健；第五爻是阳爻居阳位、正位，象征君王位置适当，且行中正之道；第二爻是阴爻居阴位、正位，象征臣子位置适当，且顺君正行。因此，整个卦象表示由于刚健而致文明，君上行正而臣下顺应。由此卦名为“同人”，而有君子率天下行正道之蕴义。

《彖传》讲究刚柔相应，它把一卦之中的六爻分为三对：第一爻和第四爻分别处在下上两经卦的下位，成一对；第二爻和第五爻分别处在下上两经卦的中位，成一对；第三爻和第六爻分别处在下上两经卦的上位，成一对。《彖传》认为，三对都是一阴一阳相配，是谐和气象，单是两中爻为阴阳相配，也显示谐和气象，因为中爻是主位、尊位。它把这种爻际关系称之为刚柔相应。依《彖传》的方法，恒（䷟）和同人（䷌）等卦不但卦象吉利，而且爻际关系又刚柔相应，所以被断为吉利。

2. 凶险类

凶险类共两卦，即否（䷋）和剥（䷖）。之所以断为凶险，道理如下：

① 否卦

否（䷋）由坤（䷁）和乾（䷀）组成。《彖传》认为：乾象征天，坤象征地，天在上而不下、地在下而不上，象征天地不交合；天地不交合则万物不生长。天象征君，坤象征臣，君在上而不下、臣在下而不上象征君臣不沟通；君臣不沟通则天下无邦国。坤是阴卦，象征柔弱、小人；乾是阳卦，象征刚强、君子；坤在下、处内位，乾在上、处外位，象征内弱外强、内小人而外君子，有利于小人而不利于君子。

这是依据卦象及卦位关系断定凶险。

② 剥卦

剥（䷖）由坤（䷁）和艮（䷳）组成。《彖传》认为：坤是阴卦，象征柔顺；艮象征山，象征静止。整个卦象象征顺应局势、静止观变。告诫君子不要妄动，须按自然的运动法则观察事物的消长，事物正在向衰败的方向变化。因为正在向衰败

的方向变化，所以卦名为“剥”。“剥”，即剥落、衰败之意。所以说正在向衰败的方向变化，是因为剥的六爻中五爻为阴、一爻为阳，而且唯一的阳爻处在整个卦的最上位、最末位，呈现出阴势强大而猛长、阳势弱小而将消的趋势。

这是从阴阳之爻的力量对比与位置关系的结合上判定凶险。《彖传》并不认为五阴一阳的爻象一定是凶险的象征，是否凶险还要结合爻位来判定。如果五阴爻环绕一阳爻，如师（䷆），则是阴呼应阳的象征，是吉利的样式。而剥（䷖）则不同，在阴强阳弱的情况下，一阳爻处在最上位、最末位，是阳势受阴势排斥，即将消亡的象征，所以被判定为凶。

3. 吉凶相含类

相含类共十卦，即屯（䷂）、比（䷇）、临（䷒）、明夷（䷣）、睽（䷥）、蹇（䷦）、困（䷮）、井（䷯）、革（䷰）、未济（䷿）。之所以断为吉凶相含，道理如下：

① 卦象含有相反征兆

比如屯卦。屯（䷂）由震（䷳）和坎（䷜）组成。《彖传》认为：震象征雷，坎象征雨，雷在下而雨在上，是雷已作而雨未至的象征。雷雨是阴阳二气交接的产物，雷已作而雨未至是阴阳二气刚刚交接而未有结果的时刻，犹如婴儿临产的阵痛时刻，所以也是困难的时刻，由此卦名为“屯”。“屯”，即困难之意。这个时刻，雷动于下、雨集于上，虽说处于艰险之境，但却孕育着新的生命。一旦春雷震醒大地、雨露滋润黄土之后，自然就会创生出繁茂的草木来。因此，险象之中又蕴有生气。

又如明夷卦。明夷（䷣）由离（䷄）和坤（䷁）组成。《彖传》认为：离象征火，象征光明；坤象征地，象征柔顺；

离处下、坤处上，象征太阳潜入地中、君子内明而外顺。因此，整个卦象表示君子蒙有大难，就象文王被囚羑里、箕子被囚大狱。然而由于君子贤明、中正，终有出头之日，所以虽处艰难但含吉利。

③爻象含有相反征兆

比如比卦。比(䷇)由坤(䷁)和坎(䷜)组成。《彖传》认为：坤是阴卦，象征柔顺；坎是阳卦，象征阳刚；坎处上、坤处下，象征在下者顺从在上者。在下者顺从在上者表示臣子辅佐君王，因此卦名为“比”。“比”，即辅佐之意。从整个卦象来看，一个阳爻居上中位，象征君王刚健正直；五个阴爻环绕其侧，象征群臣与君呼应。因此，从总体上看，卦象象征君王刚健有德，群臣忠心辅佐，远方诸侯来朝，一派久盛气象。然而最上一阴爻处在上中位之上，象征轻君慢上；它又是最末一爻、最后出现的一爻，象征来朝诸侯中的后到者。来朝上贡落在最后，又轻君慢上，所以是死路一条，呈现凶象。

又如临卦。临(䷒)由兑(䷹)和坤(䷁)组成。《彖传》认为：兑象征和悦，坤象征柔顺，上坤下兑象征上顺下悦；下中位为阳爻，象征君王中正，上中位为阴爻，象征顺君正行；第一爻为阳爻，第二爻又为阳爻，象征阳气渐长。这些都符合自然亨通的法则。然而阳气渐长受节令的限制，一到八月便会消衰，所以爻象含有“至于八月有凶”的征兆。

4. 吉凶相转类

相转类共三卦，即既济(䷾)、讼(䷅)和坤(䷁)。其中既济和讼是吉转为凶；坤是凶转为吉；讼和坤的吉凶相转在各自的《彖》辞中仅是局部内容，特别在坤卦《彖》辞中仅是次要内容。之所以断为相转，道理如下：

①既济卦

既济（䷾）由离（☲）和坎（☵）组成。《彖传》认为：第五爻是阳爻占阳位、处于上卦中位，象征刚阳者位当而中正；第二爻是阴爻占阴位、处于下卦中位，象征柔顺者位当而中正；刚阳者处上中位、尊位，象征君王以正临下；柔弱者处下中位，与上中位呼应，象征臣下应上。因此，整个卦象表示君臣中正，上下相应，各行其职，行事吉利。然而吉利之象仅限初期，因为作为臣下象征的阴爻初期出现在下中位，表示守中道，而后期又出现在上上位，跃居君王之上，表示欺凌君上、道路穷困。因此，卦象表示最终要酿成祸乱。

②讼卦

讼（䷅）由坎（☵）和乾（☰）组成。《彖传》认为：坎象征水，象征阴险；乾象征天，象征刚健，乾处上、坎处下，象征刚健之人表露于外、阴险之人隐于其下。因此，整个卦象表示正邪相斗。斗则争讼，所以卦名为“讼”。第二爻、第五爻都是阳爻，分别处于下中位和上中位，象征刚阳之人守中正之道，因此在争讼中期阶段据理力争，处在有利地位，呈现吉象。但最终结果还是凶险，争讼没有胜利。原因是什么？《彖传》没有说明，大概因为断案的是小人。《彖》辞在断定争讼没有胜利之后又说“利于见大人”，因为大人崇尚中正，暗示了这一点。

③坤卦

坤（䷁）的基本征象是吉利。但经文中有“君子有攸往，先迷后得主”一句，《彖传》解释说：君子远行，先迷失了道路，之后转为顺利，走上了正路。原因是什么？没有说明。

5. 条件决定类

条件决定类共十三卦，即蒙（䷃）、夬（䷪）、姤（䷫）、艮（䷳）、归妹（䷵）、节（䷻）、小过（䷽）、蹇（䷦）、井（䷯）、坤（䷁）、讼（䷅）、无妄（䷘）、解（䷧）。其中蹇、井、坤、讼、无妄、解只是兼有有限类内容，特别是坤、讼、无妄、解的有限类内容在各自的《象》辞中更属次要，在此不详述说。其他各卦，之所以断为有限，举例说明如下：

①卦象隐含双重可能

比如蒙卦。蒙（䷃）由坎（䷜）和艮（䷳）组成。《象传》认为：坎象征水，象征艰险；艮象征山，象征静止。艮在上、坎在下，象征山下有险。山下有险而停止行进。之所以停止行进，是因为不明险情。因为不明险情，所以卦名为“蒙”。“蒙”，即心中不明之意。人虽不明险情、处在童蒙之中，但因止而探问，不贸然盲动，采取了避险求知的态度，所以蕴含着亨通之义。然而能否致知、亨通，则有两种可能，心诚则可致知，不诚则难以致明。所以由童蒙至心明，由心明而走上中正之道，这是圣人的修养功夫。结果如何，以心诚与否为先决条件。

又如节卦。节（䷻）由兑（䷹）和坎（䷜）组成。《象传》认为：兑为阴卦，象征柔顺；坎为阳卦，象征刚健。兑处下、坎处上，象征柔顺者居下位、刚健者居上位，职位分明，互不越位，有节有度。第二爻为阳爻，处下中位，第五爻为阳爻，处上中位，象征阳刚之人处中正之位，行中正之道。因此，整个卦象表示万物亨通。因为天地有节，所以才有四时更替；因为国家有节，所以才有财旺人安。反过来说，如果以节为苦，则会走入穷途末路。

《彖传》有时从卦象引伸的道理中分析结果的吉凶。如蒙(䷃)、节(䷻)等卦，就卦象自身而言，并没有对吉凶提出限制条件，但就卦义引伸开来，则有吉凶两种可能，实现何种可能，取决于条件，受条件限制。

②独阴爻处在上、下位

比如夬卦。夬(䷪)由乾(☰)和兑(☱)组成。《彖传》认为：乾象征天，象征刚健；兑象征泽，象征和悦。因此，卦象表示刚健而和悦。从整个卦象来看，五阳爻在下、一阴爻在上，象征刚健一方占绝对优势，可以对阴柔一方起决定作用，因此卦名为“夬”。“夬”，即决定之意。虽然刚健一方占绝对优势，但因具有和悦之性，所以对阴柔一方采取既统领又友好的态度。然而，最上位的阴爻又象征阴险小人，其他五阳爻又象征刚直君子；小人处于最高地位，象征朝廷受小人左右；众君子处于小人之下，象征君子顺从小人之意。小人左右朝廷，虽然诸多君子听从号令，但整个朝廷仍有极大危险。在这种情况下，边防出现战事则不利于对外作战，只利于派人出使、调停。之所以以调停为吉，是因为第六位的阴爻处在最末之位，这是穷途末路的象征，而其他五位阳爻由下而上，是生长兴旺的象征，表示事物发展会出现小人消亡而君子满朝的前景。以调停延长时问、以待变化，所以为吉。

又如姤卦。姤(䷫)由巽(☴)和乾(☰)组成。《彖传》认为：巽是阴卦，象征柔顺；乾是阳卦，象征刚强。整个卦象表示刚柔相遇，所以卦名为“姤”。“姤”，即相遇之意。刚柔相遇象征天地之气相互交接。天地相交，万物兴旺，而且第二爻、第五爻都是阳爻占中位、尊位，象征阳刚之人行中正之道，所以可以通行于天下。然而第一爻为阴爻，象征弱女；二

至六爻全为阳爻，象征强男。女子孤弱、男子众强，所以男女相遇不可婚娶，婚娶则会纷争致祸。所以此卦吉利限定在婚娶之外。

《彖传》讲究独阴所处的位置，最上位是高位，又是末位，最下位是低位，又是初位。独阴爻居上位的只有一卦，即是夬（䷪），表示小人居高位而趋于灭亡；独阴爻居下位的也只有一卦，即是姤（䷫），表示弱女新生而遇众男。所以夬卦以待时为吉利的条件，姤卦以不娶为免灾的前提。

③刚柔敌应与以柔乘刚

比如艮卦。艮（䷳）由两艮（䷳）相叠而成。《彖传》认为：艮（䷳）象征山，两山相叠象征静止不动，表示当止之时便止其行、动静不失其时，所以道路光明。为什么要静止不动呢？因为第一爻与第四爻都是阴爻，第二爻与第五爻都是阴爻，第三爻与第六爻都是阳爻，上下两经卦的对应位置以阴对阴、以阳对阳，呈相互对等的态势，象征纷争、内讧。在这种情况下，君子只有离职退隐才可免灾趋福。所谓离职退隐，即是停职止事。

又如归妹卦。归妹（䷵）由兑（䷹）和震（䷲）组成。《彖传》认为：兑为阴卦，象征女子，象征欢悦；震为阳卦，象征男子，象征震动；男女相遇、女悦男动，象征男娶女嫁，所以卦名为“归妹”。“归妹”，即嫁女之意。男娶女嫁是天地之大义。天地相交，万物丛生；男女相交，人类繁衍。因此，整个卦象表示兴旺发达。然而第二爻为阳爻处阴位，第三爻为阴爻处阳位，第四爻为阳爻处阴位，第五爻为阴爻处阳位，中间四爻都处在不当地位，所以不利于征伐。下经卦的上位爻是阴爻，处在两阳爻之上，上经卦的中、上爻都是阴爻，处在一阳

爻之上，都象征以弱欺强、以柔凌刚，所以征伐是没有益处的。

《彖传》忌讳敌应和以柔乘刚。认为上下两经卦的上、中、下三个爻位是对应的，一者为阴一者为阳才是合理的、和谐的、相应的，才是吉利的象征。两者都是阴或都是阳，则相互排斥、敌对，是不利的象征。两经卦的三对爻都是和谐的则称为刚柔“相应”，对全卦发生影响，呈现吉；三对爻都是敌对的则称为刚柔“敌应”，对全卦发生影响，呈现凶。又认为，在一个经卦中，阴爻处在阳爻之上象征小人欺凌君子、阴柔驾御阳刚，称为以柔乘刚，不吉利。艮（䷳）有敌应之象，所以含凶，以退隐为趋吉的前提；归妹（䷵）有以柔乘刚之象，所以含凶，以不伐为避凶的前提。

《彖传》是用《易经》的卦象、爻象解说《易经》的卦辞。《易经》的卦象、爻象是前人占筮结果的记录，卦辞是前人实践活动的经验记录，二者之间并没有必然的、内在的联系。《彖传》力求从卦象和爻象之中找出解说卦辞的依据，因此就难免牵强附会和自相矛盾。这就是其中多有漏解、不解和无理之解的原因。另一方面，六十四卦卦象采用六爻排列组合的方式象征世界的联系和变化，从概率上反映出了一定条件下事物发展变化趋向的可能性；六十四卦卦辞，百分之六七十为吉利，百分之二三十为吉凶相含、吉凶相转或有限的吉、有限的凶，只有极个别的卦辞言凶，这也从概率上反映出了人类在向前发展中处世理事所得结果的可能性，因为人类从无到有、从蒙昧到文明、从初级文明到高度文明，总的趋向应该是吉多凶少，否则就不可能趋向繁盛。正因如此，用卦象、爻象解说

卦辞，总有相当大的部分可以圆通。这也正是《彖传》两千多年来能够流传，诱人盲从的一种原因。

（王德有）

（2）《象传》

“象”指《易经》中卦和爻的形象及其象征意义；“传”是解释经文的体裁。《象传》解说《易经》，大都依据卦象及爻象，由此得名。

《象传》成书年代晚于《彖传》，一般认为在战国时期。

《象传》重在解说《易经》的卦名、卦义及爻辞。分上下两篇。上篇解说《易经》前三十卦；下篇解说《易经》后三十四卦。依《易经》六十四卦、三百八十四爻、“乾”中“用九”及“坤”中“用六”两条，共分四百五十段。其中解说六十四卦的称为《大象》，解说三百八十四爻及“乾”中“用九”及“坤”中用六的称为《小象》。

1. 《大象》

《大象》一般以八卦象征物象，即以八种自然现象解说《易经》的卦名或卦义，并且往往从所象征的物象之间的关系中引申出物情事理，作为人的行动指南，即依天道而明人事。在此，我们分同卦相叠、反卦相叠和异卦相叠三种类型来举例介绍。

①同卦相叠

同卦相叠指相同的两个经卦上下相叠。这样的卦共有八个，即乾（䷀）、坤（䷁）、震（䷲）、巽（䷸）、离（䷄）、坎（䷜）、艮（䷳）、兑（䷹）。《大象》认为：

乾(☰)象征天。天的基本属性是刚健，日夜运行永无休止。所以，君子观乾(☰)之象，以天为榜样，则勤勉劳作，自强不息。

坤(☷)象征地。地的基本属性是广阔柔顺、容纳万物。所以，君子观坤(☷)之象，以地为楷模，则修养厚德，容人纳物。

震(☳)象征雷。震(☳)是两雷相叠，表示雷相继而作。雷有刑罚的蕴义，相继而作，表示惩暴罚恶。所以，君子观震(☳)之象，以刑罚为警戒，则返身自省，谨慎修身。

巽(☴)象征风。巽(☴)是两风相叠，表示风相随而行。风有教化的蕴义，相随而行，表示教令重申。所以，君子观巽(☴)之象，以宣教为己任，则再申教令，遵命而行。

坎(☵)象征水。坎(☵)是两水相叠，表示水流不止。水流不止，表示美德恒常。所以，君子观坎(☵)之象，以水为准则，则恒久修德，常习教事。

离(☲)象征日。离(☲)是两日相叠，表示日相续而升。日有光明的蕴义，相续而升，表示光明永照。所以，大人观离(☲)之象，以日为借鉴，则接续光明，普照四方。

艮(☶)象征山。艮(☶)是两山相叠，表示两山并立。山有稳静的蕴义，两山并立，表示沉稳凝重。所以，君子观艮(☶)之象，以山为表率，则规范己行，思不出位。

兑(☱)象征泽。兑(☱)是两泽相叠，表示两泽相连。泽有蓄水的蕴义，两泽相连，表示二水交流。所以，君子观兑(☱)之象，以泽为法式，则交朋结友，交流学问。

②反卦相叠

反卦相叠指相反的两个经卦上下相叠。所谓反卦，指上下

两个经卦的同位爻阴阳相反，如震（䷳）和巽（䷸）。这样的卦也有八个，即否（䷋）、泰（䷊）、恒（䷟）、益（䷩）、未济（䷿）、既济（䷾）、损（䷨）、咸（䷞）。《大象》认为：

否（䷋）和泰（䷊）由乾（䷀）和坤（䷁）组成。乾象征天，坤象征地。否卦之中乾处上、坤处下，象征天之气不下降、地之气不上升，天地不相交。天地不交则万物不生，是闭塞不通的气象。“否”，即闭塞之意。所以，君子观否卦之象，则崇尚俭朴，退隐避难，不可贪图荣华富贵。泰卦之中乾处下、坤处上，表示天气下降、地气上升，天地相交。天地相交则万物丛生，是诸事亨通的气象。“泰”，即亨通之意。所以，君王观泰卦之象，则顺天应时，助民耕桑。

恒（䷟）和益（䷩）由震（䷳）和巽（䷸）组成。震象征雷，巽象征风。恒卦之中震处上、巽处下，象征雷在上、风在下。这是天地间的恒久现象，所以卦名为“恒”。雷又有刑罚之蕴义，风又有教化之蕴义，雷在上而风在下，是警戒而不施刑、教化而不离世的象征。所以，君子观恒卦之象，则立世行教，不改其操。益卦之中巽处上、震处下，象征风由下而上升、雷由上而下降，是风雷势长的象征。风雷势长，所以卦名为“益”。“益”，即增益之意。风有教化之蕴义、雷有刑罚之蕴义，风在上而雷在下，是施教于先而施刑于后的象征。所以，君子观益卦之象，则见善而迁，有过则改。

未济（䷿）和既济（䷾）由离（䷄）和坎（䷜）组成。离象征火，坎象征水。未济卦中离处上、坎处下，象征火在上、水在下。火在上燃烧、水在下流失，是以水灭火未能成功的象征。所以卦名为“未济”。“未济”，即事未成就之意。之所以不

能成就，与水火的性能及位置有关。所以，君子观未济之卦象，则审慎辨物，调整方位。既济卦中坎处上、离处下，象征水在上、火在下。水在上而下浇、火在下而上蒸，是以水灭火成功的象征。所以卦名为“既济”。“既济”，即事已成就之意。火虽已灭，但隐患须除。所以，君子观既济之卦象，则思患之因，防患未然。

损（䷨）和咸（䷞）由艮（䷳）和兑（䷹）组成。艮象征山，兑象征泽。损卦之中艮处上、兑处下，象征山在上、泽在下。山在上而泽在下，是泽水浸蚀山脚的象征。所以卦名为“损”。“损”，即损失之意。水浸入体，好似有所得获，被水剥蚀，实为自身受损。损由欲得招致、遭损又致气愤，二者都有害于身体。所以，君子观损卦之象，则止心之怒，绝心之欲。咸卦之中兑处上、艮处下，象征泽在上、山在下。泽在上而山在下，是山上有泽的象征。山上有泽则泽润山体、山蓄泽水，相互感应。所以卦名为“咸”。“咸”，即感应之意。山有崇高的蕴义，泽有谦虚的蕴义，山上有泽是崇高而谦虚的象征。所以，君子观咸卦之象，则谦虚若谷，以下待人。

③异卦相叠

异卦相叠指不同的两个经卦上下相叠。这样的卦有四十八个，除了同卦相叠，反卦相叠的卦外，都属此类。

比如观卦。观（䷓）由巽（䷸）和坤（䷁）组成。《大象》认为：巽象征风，坤象征地。巽在上、坤在下，象征风行于地上。风有教化的蕴义，风行地上，象征教化行于民间。教化行于民间意谓着在上者导民行善。导民行善必须了解民情。了解民情则必须省察四方。所以卦名为“观”。“观”，即省察之意。因此，先王观此卦象，则巡视四方，了解民情，推行

教化。

又如革卦。革(䷰)由兑(☱)和离(☲)组成。《大象》认为：兑象征泽，离象征火。按卦位，上为外位、下为内位，兑处上、离处下，象征泽在外、火在内，即泽中有火。泽本含水，含水则火不能燃，而此时泽中有火，是水已蒸腾、火焚草木之象，表示泽内发生了根本变化。所以卦名为“革”。“革”，即去故更新之意。去故更新须待时而行，所以，君子观革卦之象，则创制历法，以明时令。

2.《小象》

《小象》有时顺应《易经》爻辞之意进行发挥。比如贲(䷖)的初爻爻辞之意是：有人穿上了好看的鞋，为了显示其美，宁肯舍车不乘而徒步行走。《小象》解释说：之所以舍车而徒步，是因为宜于不乘车的缘故。

《小象》有时又用爻象、爻位以及爻与爻之间的性质关系、位置关系阐释爻辞。按《小象》的理解：爻有两种，即阳爻(—)、阴爻(--)；爻有六位，从一卦六爻的最下爻往上数，分别为初位、二位、三位、四位、五位及上位；爻位又有性质的不同，初位、三位、五位是阳位，二位、四位、上位是阴位；不同性质的爻处在不同的位置上、一爻与他爻构成的不同关系，都可能具有不同的蕴义。一般说来，初位象征事物的新生、柔弱；二位及五位象征中正之道、尊贵之位；三位及四位未有特殊象征，处于此位时，吉凶祸福由其他因素的影响决定；上位象征最高地位或穷途末路。阴爻处阳爻之下，象征顺应、谐和、弱得强助；阴爻处阳爻之上，象征欺上、失常、以弱凌强。阴爻处阴位、阳爻处阳位，象征位置适当；阴爻处阳位、阳爻处阴位，象征位置失当。在诸种因素相互作用时，首

先看爻位的征象，其次看阴阳爻间的关系，再次看阴阳之位是否适当。在此，我们依爻位的次序，分别举例介绍如下：

①阳爻居初位

阳爻居初位，在六十四卦中共有三十二个。在《小象》的阐释中涉及到爻性和爻位的有一卦，即乾。

《小象》认为：乾（☰）的初爻为阳爻，是刚阳的象征，犹如龙，处在初位，是潜隐的象征。所以此爻表示，龙潜于下，不宜出动。

②阴爻居初位

阴爻居初位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及到爻性、爻位的有七卦，即坤、大过、解、姤、井、鼎、涣。

如释坤的初爻。《小象》认为：坤（☷）的初爻为阴爻，是阴气的象征，处在初位，是开始凝结的象征。所以此爻表示，阴气开始凝结，顺此以往，继续凝结，则会结成坚冰。

如释大过的初爻。《小象》认为：大过（☱）的初爻为阴爻，是柔弱的象征；居于初位，是铺于物下的象征。所以此爻表示，柔软的茅草铺于物下，可以保护物品免遭碰损，因此没有灾害。

如释解的初爻。《小象》认为：解（☵）的初爻为阴爻，是柔弱的象征；与第二位的阳爻相连接，是受强者之助的象征。所以此爻表示，弱者得强者祐助，应该没有害处。

如释姤的初爻。《小象》认为：姤（☴）的初爻为阴爻，是柔弱的象征；第二位是阳爻，是受强者牵制的象征。所以此爻表示，弱者顺从强者，不得自主。

如释井的初爻。《小象》认为：井（☵）的初爻为阴爻，

是低下的象征。井处低下，有泥落入，所以井水不得食用。

③阳爻居二位

阳爻居二位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及到爻性、爻位的有十五个，即蒙、小畜、履、蛊、大畜、坎、恒、大壮、解、损、夬、困、归妹、巽、未济。

如释蒙的二爻。《小象》认为：蒙(䷃)的二爻为阳爻，是男子的象征；初爻为阴爻，是女子的象征；男处上、女处下，是刚柔相配的象征。所以此爻表示男子可以成家。

如释蛊的二爻。《小象》认为：蛊(䷑)的二爻为阳爻，是男子的象征；处下经卦中位，是行为中正的象征。所以此爻表示，男儿干预母亲不规之事，虽然不能得到谅解，但却行的是中正之道。

如释夬的二爻。《小象》认为：夬(䷪)的二爻处在下经卦的中位，是行为中正的象征。所以，有贼寇来犯，无须担忧，必能取胜。

如释困的二爻。《小象》认为：困(䷮)的二爻处在下经卦的中位，是行为中正的象征。所以在缺乏酒食的时候，会得到天子的赏赐。表示有喜可庆。

④阴爻居二位

阴爻居二位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及到爻性、爻位的有十三个，即坤、屯、谦、豫、噬嗑、贲、离、晋、明夷、家人、萃、震、既济。

如释坤的二爻。《小象》认为：坤(䷁)的二爻为阴爻，是地的象征；居于下经卦的中位，是方正的象征。所以此爻表示，地域广大，运行方正，以地为法，无有不利。

如释屯的二爻。《小象》认为：屯(䷂)的二爻为阴爻，

是女子的象征；初爻为阳爻，是男子的象征；阴爻居于阳爻之上，是女子凌驾男子之上的象征，与常规相悖。所以此爻表示，女子欺凌男子，出嫁困难，十年之后方能嫁出。

如释家人的二爻。《小象》认为：家人（䷤）的二爻为阴爻，是女子的象征；三爻为阳爻，是男子的象征；上经卦为巽（䷸），是柔顺的象征；二爻处在三爻之下，是女子顺应男子的象征。所以此爻表示，女子在家主管饮食，行为中正，无有过失，所以吉利。

如释既济的二爻。《小象》认为：既济（䷾）的二爻为阴爻，是女子的象征；处于下经卦的中位，是行为中正的象征。所以此爻表示，女子行中正之道，丢失头巾不必寻找，七日之后自会复得。

⑤阳爻居三位

阳爻居三位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及到爻性、爻位的一个也没有。

⑥阴爻居三位

阴爻居三位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及到爻性、爻位的有十四个，即蒙、讼、履、否、豫、临、噬嗑、睽、萃、困、震、兑、中孚、未济。

如释睽的三爻。《小象》认为：睽（䷥）的三爻为阴爻，是柔弱的象征；处第三位是阳位，是位置不当的象征。第四爻为阳爻，是刚强的象征；处在三爻之上，是弱者得强者相助的象征。所以此爻表示，无能之人驾车而行，力不从心，职位失当；试图倒车而牛不顺从，故此跌倒而使鼻受创；虽说有失，但却事小，遇强者相助，终于成功。

如释困的三爻。《小象》认为：困（䷮）的三爻为阴爻，

是弱者的象征；第二爻为阳爻，是强者的象征；三爻居二爻之上，是弱者附于强者身上的象征。所以此爻表示，一人被石绊倒，柔手抓在蒺藜之上，是弱者负伤之象；又表示，弱者攀附强者，回至家中，妻子被强者拐骗而去，是弱者被欺之象。

如释震的三爻。《小象》认为：震（䷲）的三爻为阴爻，处第三位为阳位，是位置不当的象征。因为位置不当，打雷之时受有受击之危，所以心中恐惧，嗦嗦颤抖。

如释中孚的三爻。《小象》认为：中孚（䷼）的三爻是阴爻，处第三位为阳位，是位置不当的象征。因为位置失当，所以在战争中虽有俘获，但亦损失惨重，胜利之时有击鼓、高歌相庆贺者，也有疲惫、哭泣相抚恤者。

⑦阳爻居四位

阳爻居四位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及到爻性、爻位的有十个，即恒、晋、解、夬、姤、萃、困、丰、旅、小过。

如释恒的四爻。《小象》认为：恒（䷟）的四爻为阳爻，处第四位为阴位，是位置失当的象征。位置失当，所以在打猎的时候就不能得获。

如释姤的四爻。《小象》认为：姤（䷫）的四爻是阳爻，所处的第四位是阴位，是刚阳者失去地位的象征。所以此爻表示，有能之人失去众人拥戴，身处困境，连鱼也吃不上。

如释困的四爻。《小象》认为：困（䷮）的四爻为阳爻，是强者的象征；处的第四位为阴位，是位置失当的象征。第五爻是阳爻，是强者的象征；处在上经卦的中位，是尊贵的象征。四爻居下、五爻居上，是四爻处在五爻管辖之下的象征。所以此爻表示，才能之人晋升缓慢，因为受到权势者的阻挠。

但因他甘居人下，谦虚卑躬，因此终可得到他人祐助。

⑧阴爻居四位

阴爻居四位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及到爻性、爻位的有九个，即需、比、临、贲、坎、家人、蹇、渐、节。

如释贲的四爻。《小象》认为：贲（䷖）的四爻为阴爻处在阴位，是位置适当的象征。此爻表示，一人见众人骑马而来，不知是贼寇还是求婚队伍，所以虽处有利位置，也未采取行动。最后判定是求婚队伍而不是贼寇，所以终究无忧。

如释坎的四爻。《小象》认为：坎（䷜）的四爻为阴爻，是弱者的象征；第五爻为阳爻，是强者的象征；四爻居五爻之下，是弱者受强者统辖的象征。所以此爻表示，弱者处在强者的监管之下，亲朋送来酒食，只能从窗口递入。

如释渐的四爻。《小象》认为：渐（䷴）的四爻是阴爻，是弱者的象征；第五爻是阳爻，是强者的象征；上经卦是巽（䷸），是柔顺的象征；四爻居五爻之下，是弱者随从强者的象征。所以此爻表示，弱者处强者之下，顺从强者，所以处在无容身之地得到强者扶助，偶得栖身之所。

⑨阳爻居五位

阳爻居五位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及到爻性、爻位的有十九个，即需、讼、比、履、否、同人、随、坎、遁、蹇、夬、姤、困、井、巽、兑、涣、节、中孚。

如释姤的五爻。《小象》认为：姤（䷫）的五爻处在上经卦的中位，是中正的象征。此爻表示，怀有学识的中正之士，在昏君当政，不能实现志向的世道，只有以死殉命。

如释兑的五爻。《小象》认为：兑(☱)的五爻为阳爻处阳位，是地位适当的象征；五爻又处在上经卦的中位，是品德中正的象征。此爻表示，有德之人身处衰败之世，守正道、处当位，不失吉利。

如释中孚的五爻。《小象》认为：中孚(☴)的五爻为阳爻处阳位，是地位适当的象征；五爻又处上经卦的中位，是品德中正的象征。此爻表示，有德之土地位适当、一贯中正，没有祸害。

⑩阴爻居五位

阴爻居五位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及爻性、爻位的有十四个，即蒙、师、泰、豫、临、噬嗑、复、颐、离、大壮、鼎、震、艮、归妹。

如释豫的五爻。《小象》认为：豫(☱)的五爻为阴爻，是弱者的象征；第四爻为阳爻，是强者的象征；五爻居四爻之上，是弱者凌驾于强者之上的象征；五爻处在上经卦的中位，是品德中正的象征。所以此爻表示，弱者凌于强者之上，有犯上之弊，但由于坚持中正之德，所以能久存不死。

如释归妹的五爻。《小象》认为：归妹(☱)的五爻为阴爻，是女子的象征；处在上经卦的中位，是尊贵的象征。所以此爻表示，商王帝乙将女儿嫁给周文王，以嫁女之妹陪嫁，姐姐的相貌没有妹妹美丽，但因处在中位，所以得到尊贵。

如释师的五爻。《小象》认为：师(☵)的五爻为阴爻，是无能的象征；处在上经卦的中位，是尊贵的象征。所以此爻表示，国有战争，派长子挂帅，则会取得胜利，派次子挂帅，则会载尸而还。因为长子处尊位是中正之道，次子处尊位是用人不当。

⑪阳爻居上位

阳爻居上位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及爻性、爻位的有九个，即乾、履、否、贲、姤、鼎、艮、旅、巽。

如释乾的上爻。《小象》认为：乾（☰）的上爻为阳爻，是龙的象征，所处之位为最高。所以此爻表示，龙飞于至高之处，高极不止，必有跌堕。

如释姤的上爻。《小象》认为：姤（☴）的上爻处在极高位，前行无路，犹如遇兽，以角牴触，陷于困境。

如释旅的上爻。《小象》认为：旅（☷）的上爻处在最上位，象征客人居于主人之上；反客为主，理应遭焚，就如《山海经·大荒东经》所言，殷商先祖王亥客居于易国，畜牧牛羊，荒淫享乐，因而牛被夺而人遭杀。

⑫阴爻居上位

阴爻居上位，在六十四卦中有三十二个。在《小象》的阐释中涉及爻性、爻位的有九个，即坤、需、豫、随、萃、升、井、震、节。

如释坤的上爻。《小象》认为：坤（☷）的上爻居最高位，是穷途末路的象征，好象两龙搏斗于野外，不可开交，势在俱伤。

如释升的上爻。《小象》认为：升（☶）的上爻居最上位，是地位高极的象征。此爻表示，地位极高且孜孜不倦秉烛夜读以求上进，可以减少贫乏、丰富知识。

如释井的上爻。《小象》认为：井（☵）的上爻居最上位，是处人之上的象征。此爻表示，在上之人用完井后不封井口，任凭他人使用，受到人们的拥戴和信任，可以大有成就。

整个《象传》主要是根据客观世界中人、物、事、象的关系及道理来阐释和发挥《易经》卦名及爻辞的蕴义。虽然它在努力把这种道理与卦名、卦象、爻象、爻位以及卦与卦之间、爻与爻之间的关系联系起来，但因其中原本没有内在联系，所以在做这些联系时便不得不在蕴义的发挥中寻找二者之间得以沟通的桥梁。这种桥梁是《象传》作者勉强架设起来的，所以既不可能圆满，也不可能融通，而却表现出《象传》的局限及荒谬。然而其中也蕴含着精义，这便是它在发挥、阐释《易经》时企图寻找事物变化的模式或规律。

（王德有）

（3）《文言传》

《文言传》是发挥《易经》中“乾”、“坤”两卦卦辞、爻辞蕴义的文章。通称《文言》。“文”指“乾”、“坤”两卦的经文；“言”指解说经文的言词。“文言”，即经文之说解。

《文言传》成书晚于《彖传》《象传》，一般亦认为在战国时期。

《文言》分两部分，一部分解说乾卦，人称《乾文言》；一部分解说坤卦，人称《坤文言》。

1. 《乾文言》

《乾文言》依行文顺序分为六段：第一段以道德属性解说卦辞“元亨利贞”；第二段以处世态度解说爻辞；第三段简述各爻爻辞的要义；第四段以节气变化解说爻辞；第五段发挥卦辞蕴义；第六段发挥爻辞蕴义。各段内容颇多重复，综合起来，大意如下：

①卦辞“元亨利贞”是君子遵行的道德准则。

《乾文言》认为：“乾”卦卦辞“元”、“亨”、“利”、“贞”指君子遵行的四种德性，这便是仁、礼、义、正。

“元”意谓起首，表示为诸德之首。它的具体内容是“仁”，君子实践“仁”性，便会得人拥戴，为人之长。

“亨”意谓亨通，犹如众美聚会。众美聚会，各有分度，必合于“礼”。

“利”意谓有利。有利是义的表现。义即举止适宜，有利于物、助物生长则符合义的德性。

“贞”意谓正，行事正则可胜任诸事。

因此，《文言》说，君子遵循这四种道德标准行事称为“元亨利贞”。

②以阳气的变化解说乾卦各爻爻辞。

《乾文言》以龙作为阳气的象征。认为乾卦初爻爻辞“潜龙勿用”是指阳气潜藏在地下，所以不便动作；二爻爻辞“见龙在田”是指阳气升至地面，使作物萌发，天下文明；三爻爻辞“终日乾乾”指阳气随着时节运行不止；四爻爻辞“或跃在渊”指阳气的运行时有变化、上下反复；五爻爻辞“飞龙在天”指阳气升腾于天，具有成就万物的德性；六爻爻辞“亢龙有悔”指阳气随着时节的变化达到了至盛的极点；用九爻辞“见群龙无首，吉”是从总体上展示自然节气变化的法则，阳气由弱至盛，又由盛转衰，没有恒久居首的，从而使整个自然界生生不息，呈现吉祥。

③乾卦中六爻的象征是君子处世行事的指南。

《乾文言》以龙比喻君子，以乾卦爻辞作为君子的行为借鉴。《乾文言》认为：

乾卦初爻爻辞“潜龙勿用”是君子处在隐居时期的行为楷模。此时君子处在下位，才德隐没，无权无势，行事不成，所以不要妄想改变世道，不要追求功名利禄，而须遁世隐居，遇到快乐的事则行，遇到烦恼的事则避。坚定不移地坚持此道，才称得上潜龙之德。

乾卦的二爻爻辞“见龙在田，利见大人”是君子行中正之道的行为楷模。此时君子处在民间，出言中正而有信，行事中正而谨慎，消止邪念而存精诚，导世行善而不炫耀，通过学习而积累知识，通过求教而辨明是非，歇息之时襟怀坦荡，举动之时行仁施惠。道德广博，感化世人，身处民间而显现君德。君德也就是大人之德。

乾卦的三爻爻辞“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”是劝导君子增进道德，勤于功业。第三爻不在中位，上不着天，下不着地，处在无所依凭的危险境地。因此，君子身处此境要十分小心谨慎，勤劳不息。如此不怠，则虽然危险，但终无患。所谓小心谨慎，也就是要忠信，以忠信增进道德；所谓勤劳不息，也就是要力行，以诚心建功立业。进德修业可以使人见微知著、原始见终，在上而不骄傲，在下而不烦恼，由此可以达于智慧、行于适宜，免除灾祸。

乾卦的四爻爻辞“或跃在渊，无咎”是劝导君子进德修业要及时。第四爻不在中位，上不着天，下不着地，中不在民间，是变化莫测之象。然而万变不离其宗，作为龙，可能身处深渊。如果身处深渊则没有危险，因为龙合水性，因此，君子处在变动不居、上下无常的世道，要及时进退，只要不走邪路、不离本性，就没有危险。

乾卦的五爻爻辞“飞龙在天，利见大人”是君子居君位而临

下治民的行为楷模。此时君子身居君位，地位与才德完全符合，犹如龙飞于天而云绕之、虎处于山而风随之、圣人出世而万民亲附，正是其充分展示大人之德的时刻。大人的根本德性是自然顺应：顺天地之德而生物养民，顺日月之德而光明普照，顺四时之德而政令有节，顺鬼神之德而扬善惩恶。

乾卦的六爻爻辞“亢龙有悔”是对君子的劝戒。告诫君子不要升腾无止、脱离臣民。只知进而不知退、只知存而不知亡、只知得而不知失，走至极端谓之“亢”。物极必反，升至极端，脱离臣民、无人辅佐，必定跌堕。要象圣人那样知晓进退存亡的变化，随机而处，永居正位，才能立于不败之地。

2. 《坤文言》

《坤文言》依行文顺序分为两段。上段主要以大地的自然属性解说卦辞，下段主要从人事的引申意义上解说爻辞。

①以大地的自然属性解说卦辞。

《坤文言》认为，“坤”是大地的象征。大地的基本属性是柔顺，顺应天的变化而变化。天的变化有一定的法则，因此，地的变化也有一定的成规。天的法则是必然的、恒常的，所以，地的成规也是必然的、恒常的。地顺天而动，所以是柔顺的；动而有恒，不可变易，所以又是刚阳的、稳静的、方直的。由此而能涵容万物而广行化育。

②从人事引申意义上解说爻辞。

《坤文言》认为：

第一爻爻辞“履霜，坚冰至”，是说事物都在循序渐进，由少积多，由微积著。深秋降霜，是寒冷来临的先兆。循序渐进，积冷至久，就会带来坚冰。就家庭而言，行善积德，日久天长必有吉祥；行恶积怨，日久天长必有祸殃。日前臣弑其

君、子弑其父的混乱状况，绝非一朝一夕的原因造成的。其原因早已存在，只是细微不显，人们没有尽早认识而已。

第二爻爻辞“直方，大不习，无不利”，是说做人只要立得正、行得直，就会得到人们的信任，没有祸患。

第三爻爻辞“含章，可贞。或从王事，无成有终”，是说大地、妻子、臣子之类，都是从属者，虽然有才德，也须暗含而不露，只起辅佐的作用，不能越位去成就事业，只能随主收获成果。

第四爻爻辞“括囊，无咎无誉”，是说天地变化、上下交接，草木才能繁盛；天地闭塞，上下隔绝，万物便会凝滞。因此，在昏庸之世，君臣隔塞，有德君子宜于隐退不言、谨慎行事，犹如紧束囊口。如此则可既没有过错也没有荣誉。

第五爻爻辞“黄裳，元吉”，是说人之内心善美犹如身着黄衣。内心善美则通情达理；处于正位则见之于行动，运用于事业，使行为高尚、事业发达。这是最为善美的了，所以是大吉。“元吉”，即大吉之意。

第六爻爻辞“龙战于野，其血玄黄”，是说第六爻为阴爻，却处在极上位。处在极上位是自喻阳刚。阳刚是龙的象征，自喻阳刚则是自喻为龙。非龙而拟龙，必引起争斗。龙斗于野，其血流出，与天地之色混杂，成玄黄之色。寓意君子立世不可自傲，否则会引来灾祸。

（王德有）

（4）《系辞传》

《系辞传》是《易经》的通论。通称《系辞》。“系”，联

缀之意；“辞”，即言词。“系辞”，即联缀于《易经》之下的言词；蕴义是“《易经》之解说”。

《系辞传》出于《彖传》、《象传》之后，一般认为当在战国时期。

《系辞》主要是发挥《易经》的义理。其中涉及《易》的来源、卦爻的象征意义、《易》中包含的道理、《易》的神妙功用、《易》对人事的指导意义，还有《易》的占筮方法、卦爻的分析方法，并对《易经》的一些卦爻选择性地做了解释。分上下两篇，上篇称《系辞上》，下篇称《系辞下》。就流行版本而言，不仅上下两篇文意交错，而且各篇之内也多有重复，在此分几个方面进行介绍。

1. 《易经》来源

《系辞》认为，《易经》是圣人根据客观世界中天文、地理及动植人物的性能、情状、关系创制的。在客观世界中，天高高在上，地平平在下，天地之间动植人物以类相聚、以群相分，从而形成了高低、贵贱、刚柔、吉凶的对立，表现出了事物的基本结构成分，《系辞》把它概括成“阴阳”；在客观世界中，天有天象，即日月、风雨、雷电、寒暑；地有地形，即山泽、草木、鸟兽、人物，它们都在不断地运动变化，从而展示了各自的性能；天地万物的变化是由于相互之间阴阳的对立、交错、摩荡引起的，其中存有一定的常规。圣人以此为楷模画出了爻象、卦象，附上了卦辞、爻辞，以象征和说明事物及其功能属性、相互关系、运动变化，并以此来推演现实中事物的变化趋向和吉凶悔吝。这就是《易》。

2. 卦爻的象征意义

《系辞》认为，《易》是客观世界的模拟，所以《易》中

的卦、爻及其结构、结构的变化乃至卦辞、爻辞的断语，都是客观世界现象的象征。比如乾象征天，坤象征地，震、巽、坎、离象征雷、风、月、日，八卦相叠象征事物的相互关系，卦的阴阳象征大小，爻位象征地位贵贱，爻位的相互更迭象征刚柔的相互推动和事物的运动变化。又如卦辞、爻辞中的“吉凶”象征人行当否，“悔吝”象征人心忧惧，“刚柔”象征阴阳，“无咎”象征人善于补救过失等等。

3. 《易》中包含的道理

《系辞》认为，《易》不但以卦、爻象征客观世界的现象，它还蕴含着客观世界中的深刻道理。比如相反的东西相互推动产生变化的道理；相反的东西相互交替是一切事物运变法则的道理；阴阳相交万物化生的道理；客观世界生生日新的道理；具体事物有形而一般法则无形的道理；唯变所适的道理；积微致著的道理；以屈求伸的道理；寡者为主的道理；慎始慎终的道理；居安思危的道理。总之，它和天地是等同的，囊括了天地的一切道理。

4. 《易》的神妙功用

在《系辞》看来，因为《易》是客观世界的事本、囊括了天地的一切道理，所以它的功用是没有界限的。它贯通着阴阳交替的法则，具有无限的智慧；表现于外的是生化万物的仁德，隐匿于内的是生化万物的能力；促使万物生长而不用象圣人那样耗损思虑，自然而然能成就盛德大业；言远处之事则没有止境，言近处之事则准确公正；天地之间无论任何事物，没有一件是它不具备的。

5. 《易》对人事的指导意义

在《系辞》看来，正因为《易》有如此大的内蕴，所以圣

人使用它来发扬道德、增进事业，通过穷尽蓍策的数目来推测事物的发展前景。谈论天下事物从不妄言，总是先与《易》的卦、爻相对照，之后才发表意见。一般说来，借助《易》来制造器物，则崇尚卦象、爻象；借助《易》来预测吉凶，则崇尚占筮结果；借助《易》来判定事物，则崇尚卦辞、爻辞；借助《易》来决定行动，则崇尚卦爻变化。总之，君子凡是有所举动，都求问于《易》。《易》的道理非常深奥，是圣人探深研几的依据。文中还列举了上古圣人治天下、创文明所依据的《易》中卦象。

6.《易》的占筮方法

《系辞》中记述了《易》的占筮方法。本书第一编第三部分已有介绍，此处从略。

7.卦爻的分析方法

《系辞》涉及到部分卦、爻的分析方法，认为《易》以六爻组成一卦，爻分阴阳，阴者象征柔性之物，阳者象征刚性之物。六爻相互杂错表示出不同事物在一定时期内的结构情况。杂错有得当与否的区分。得当则表示事物搭配得当，所以有吉利的结果；不得当则表示事物搭配失当，所以有不祥的结果。就一般卦象而言，六爻的位置变动不居，上下无常，刚柔相易，而且还从一卦变成另一卦，没有什么固定模式，只有随从变化才为适宜；而就已经固定的具体卦象而言，又有一定的成规存在其中。其中八个经卦乾（☰）、坤（☷）、震（☳）、巽（☴）、坎（☵）、离（☲）、艮（☶）、兑（☱）是《易》的基础，但还不能象征天地万物。两卦相叠、排列组合、引申开来，则可以触类旁通、包容天下万类万事。八卦中乾、震、坎、艮为阳性卦，因为它们的爻画为奇数；坤、巽、离、兑为

阴性卦，因为它们的爻画为偶数。由此除乾、坤卦，形成阳卦中阴爻多、阴卦中阳爻多的矛盾统一现象。

在占筮时，遇到最下之爻，则难以判定最后结果；遇到最上之爻，则易于判定最后结果。因最下爻代表事物的起始，最上爻代表事物的终结。而要具体了解事物的详细状况和具体属性，辨别事物的是非，没有二、三、四、五这中间四爻是不行的。

其中的二爻与四爻都处在偶数位上，即都处阴位，都有柔弱的属性，因此功用有相同之处。然而，第二爻处在下经卦的中位，第四爻处在上经卦的偏位，因此地位有差别。功用相同而地位不同，所以表现出的结果也不同：第二爻多有赞誉之辞，第四爻多有惊惧之辞。二、四爻都代表柔弱，而柔弱者宜于近游而不宜远行。二爻属于下经卦，下经卦为内卦，所以二爻近；四爻属于上经卦，上经卦为外卦，所以四爻远。正因如此，第二爻爻辞一般都是“无咎”，象征遵行中正之道。

其中的三爻与五爻都处在奇数位上，即都处阳位，都有刚健的属性，因此功用有相同之处。然而第三爻处在下经卦的偏位，第五爻处在上经卦的中位，因此地位有差别。功用相同而地位不同，所以表现出来的结果也不同：第三爻多言凶险，五爻多言功绩，原因在于三爻处卑贱之位，五爻处尊贵之位。此外，无论三爻还是五爻，如果是阴爻，则为阴爻处阳位，表示才与位不当，象征危险；如果是阳爻，则为阳爻处阳位，表示才与位相当，象征胜利。

从总体上看，六爻又分为三类，一类两爻，分别象征天、地、人：上爻和五爻为天；二爻和一爻为地；四爻和三爻为人。

8.对《易经》部分卦爻的解说

《系辞》没有一一解说《易经》的各卦，但选择性地解说

了部分卦的卦义和爻辞。《系辞上》阐述了乾、坤两卦的蕴义，解说了中孚、同人、大过、谦、节、解等卦中个别爻的爻辞；《系辞下》阐述了乾、坤、履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽等卦的蕴义，解说了咸、困、解、噬嗑、否、鼎、豫、复、损、益等卦个别爻的爻辞。

《系辞》特别突出乾、坤两卦在《易》中的地位，认为乾、坤是《易》的主干，没有乾坤便没有《易》，而没有《易》则乾坤也就止息了。乾的职能是创始，坤的职能是成就；乾的特性是平易，坤的特性是简约。平易简约是天地的根本道理，乾坤内蕴天地的道理，所以能确定《易》中各卦各爻的位置。乾又象征阳性事物，坤又象征阴性事物，乾坤相配犹如阴阳相合、刚柔相交，体现出天地相互交合的根本道理，沟通了通往神妙功用的道路。所以是《易》的大门。

《系辞》在发挥《易经》蕴义时，尽力从认识规律角度揭示《易》的来源，把《易》视为人类对客观世界观测、认识、摹绘、记录的结果，认为《易》是人类对客观世界运变法则的探索和总结。就这一点而言，它接近真实地反映了一部著作与其所反映对象之间的源流关系，脱下了披在《易经》身上的一层神秘外衣。然而它仍然赋予《易经》自身以神秘功用，认为这种文字性经验总结具有一种神秘的感应功能，可以与人事相互感应，预告即将发生的人事过程及其结果，用没有根据、没有道理的占筮，神秘地把已往的文字记录与即将发生的人物事件联系起来，这又陷入了神秘主义的泥潭。

（王德有）

(5) 《说卦传》

《说卦传》是阐发《易经》中八个经卦象征意义的文章。通称《说卦》。“说”，即解说；“卦”，指八卦，即乾(☰)、坤(☷)、震(☳)、巽(☴)、坎(☵)、离(☲)、艮(☶)、兑(☱)；“说卦”，即解说八卦。

《说卦传》一般认为成书于战国后期。

《说卦》依行文顺序分三大段。第一段解说《易》的来源及卦的构成；第二段解说八卦的基本象征意义；第三段解说八卦的引申象征意义。

1. 《易》的来源及卦的构成

《说卦》认为，《易》是圣人创制的。创制时首先得到了神灵的暗中赞助，它为圣人制《易》生出了具有神性的蓍草，供占筮使用。在此前提下，圣人以奇数三代表天、以偶数二代表地，确立了《易》的卦爻之数；又观测事物变化的原因，以阴阳作为卦的基本结构成分，发挥阴阳的基本性能，即以刚柔作为爻的功用。之后遵从着事物变化的法则和性能，使卦爻变化适宜于事物的变化，从而通过占筮和卦爻的变化，充分反映事物的道理、性能，以至于推导事物发展的必然前景。此即“穷理尽性以至于命”，这样便完成了《易》。

《易》中的卦是由六爻组成的，通过六爻的位置更迭，反映阴阳的区别和刚柔的交错，从而展示出事物的各种情状。六爻分别处在六个位置上，这是顺应事物的性能和道理安排的。上两爻为一组，象征天；下两爻为一组，象征地；中两

爻为一组，象征人。天中有两个爻，表示天的确立以阴阳更替为法则；地中有两个爻，表示地的确立以柔刚更替为法则；人中有两个爻，表示人的确立以仁义更替为法则。这就是所谓“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。人生如行路，背向以往，面向未来，称为送往迎来。送则为顺，迎则为逆，画卦是为探知未来，所以六爻的爻位是从下往上逆数，表示迎来之意。

2. 八卦的基本象征意义

《说卦》认为，《易》是摹仿自然界的事物及其相互关系创制的，所以其中的八卦象征着一定的事物：乾象征天，坤象征地，震象征雷，巽象征风，坎象征水，离象征火，艮象征山，兑象征泽。这八种事物是世界上的基本事物，它们两者为对，展示出不同的关系，各自有不同的功能，在相互交错中发生变化，共同衍生出了万物。比如：天地相对，展示出了上下的位置关系；山泽相对，展示出一气相贯的关系；雷风相对，展示出相互搏击的关系；水火相对，展示出相互克制的关系；雷具有震动的功能，风具有散发的功能，水具有浸润的功能，火具有烘烤的功能，山具有栖止的功能，泽具有取悦的功能，天具有主宰的功能，地具有容藏的功能，在相互交错中产生变化，成就万物。由此，八卦又含有相应的功能，方位和节气的象征意义。八卦的相互交错，象征功能、方位和节气的沟通、转化，标示着万物的创生和演化。比如：震象征大地苏醒、万物萌生，象征东方；巽象征万物齐长、共昌同荣，象征东南方；离象征光照天下、万物相见，象征南方；坤象征大地畜养、万物得资；兑象征中秋时节、皆大欢喜；乾象征阴阳交替时节，象征西北方；坎象征劳作、劳而成物、万物归藏，象

征北方；艮既象征万物最终成就，又象征万物重新开始，象征东北方。以震、巽、离、坤、兑、乾、坎、艮为顺序交错变化，象征事物由萌生到丰茂、由丰茂到成熟、由成熟到收藏、由收藏到万物重新萌生的发展变化。

3. 八卦的引申象征意义

《说卦》在八卦基本象征意义的基础上，从功能、属性、形象、地位关系等多种角度引申、发挥，提出了诸多的象征意义。如乾象征天，天为万物之首，所以又象征首；天体循圆周行，所以又象征圆；天的运行刚健有为，所以又象征马；天为万物之始，所以又象征父……坤象征地，地随天而行、顺应柔和，所以又象征牛；地容藏万物，所以又象征腹；地平坦而有纹理，所以又象征布；地畜养万物，所以又象征母……震象征雷，雷震动万物，所以又象征动；雷雄健滚动、出入云中，所以又象征龙；雷运行不息、如足行走，所以又象征足；震（三）的初爻为阳爻，所以又象征长男……巽象征风，风无孔不入，所以又象征入；风吹而树摇，所以又象征木；木可削制为器，所以又象征工；巽（三）的初爻为阴爻，所以又象征长女……坎象征水，水处于低洼之地，所以又象征陷；水处于低洼之处，犹如猪在臭泥之中，所以又象征豕；水陷为坑，犹耳陷为坑，所以又象征耳；坎（三）的第二爻为阳爻，所以又象征中男……离象征火，火附于物方可燃烧，所以又象征丽，即附着；火照而光明，犹如雉之鲜明夺目，所以又象征雉；火照光明，目可以见，所以又象征目；离（三）的第二爻为阴爻，所以又象征中女……艮象征山，山静止伫立，所以又象征止；山止而不动，犹狗止人入门，所以又象征狗；数山并立，犹如五指竖立，所以又象征手；艮（三）的第三爻为阳爻，所以又象

征少男……兑象征泽，泽供鱼游、鸟栖，给众生欢娱，所以又象征悦；泽低洼柔顺，犹如羊，所以又象征羊，泽低洼坑陷，犹如口，所以又象征口；兑（三）的第三爻为阴爻，所以又象征少女……。

《说卦》中八卦的引申象征意义很广泛，每卦少则十几种，多则二十几种，有的一卦自身象征意义相互矛盾，有的两卦象征意义又互相重叠。

《说卦》在阐发《易经》时表现出三个特点：

其一是为《易经》的来源注入了神秘色彩，认为圣人作《易》有神灵暗助。

其二是有将八卦以震、巽、离、坤、兑、乾、坎、艮排列，以八卦配八方，以八卦配八个节气的意向。但文中没有完整地表述出来；只以举例的方式给了示意。

其三是赋予八卦以广泛的引申象征意义，有的取其象，有的取其义，为《易》的占筮提供了更为广阔的自圆其说的回旋余地。

（王德有）

（6）《序卦传》

《序卦传》是解说通行本《易经》六十四卦排列顺序的文章。通称《序卦》。“序”，指排列顺序；“卦”，指六十四卦；“序卦”，意谓关于六十四卦的排列顺序。

《序卦传》成书于战国后期或秦汉之际。

通行本《易经》的排列顺序为：

乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰、否、同人、大有、谦、豫、随、蛊、临、观、噬嗑、贲、剥、复、无妄、大畜、颐、大过、坎、离；

咸、恒、遁、大壮、晋、明夷、家人、睽、蹇、解、损、益、夬、姤、萃、升、困、井、革、鼎、震、艮、渐、归妹、丰、旅、巽、兑、涣、节、中孚、小过、既济、未济。

《序卦》解说卦序的根据有两种：一是卦象，即一卦的象征意义；二是卦名，即一卦的名称含义。在这两种意义的基础上，用事之情和物之理把上下两卦连接起来，努力把六十四卦解释成一个连续贯通的有序整体。在所借助的事物情理中，主要采用了事物之间的两种关系：一是顺承关系，一是逆承关系。所谓顺承，指事物在发展过程中出现的方向不变的转移和接续；所谓逆承，指事物在发展过程中出现的方向相反的转化和接续。

1. 依据卦象

《序卦》中依据卦象解说卦序的有两处：一处是解说乾、坤两卦与屯卦的接续关系；一处是解说咸卦与恒卦的接续关系。

乾、坤两卦是《易经》上篇的起首。《序卦》以天解乾、以地解坤，说有天地然后万物才得以产生，充满天地之间的只是万物，所以乾、坤卦后接续的是屯卦。因为“屯”是盈满的意思。讲完了天地，按逻辑顺序，自然应讲充满天地之间的东西，所以接下去的是“屯”。

咸卦是《易经》下篇的起首。《序卦》以夫妇解咸，因为

咸(䷞)是由兑(☱)和艮(☶)两个经卦组成的，兑象征少女，艮象征少男，兑处上、艮处下象征女尊男卑，这符合古代结婚时的习俗，所以咸是夫妇之象。《序卦》在解说咸卦与恒卦的接续关系时说，有天地之后才有了万物，有了万物之后才有了男女，有了男女之后才有了夫妇，有了夫妇之后才有了父子，有了父子之后才有了君臣，有了君臣之后才有了上下，有了上下之后才有了礼义的安排。由此可见，夫妇的关系是不能不长久的，所以咸卦之后接续的是恒卦。“恒”，即长久之意。

2. 依据卦名

《序卦》中除了如上两处之外，都根据卦名的含义解说卦与卦的接续关系。如解说恒、遁、大壮、晋、明夷、家人、睽的关系时说：“恒”是长久的意思。事物不可能长久处在一个地方，它终究要撤离原先的位置，所以接续下去是遁，“遁”，是隐退的意思。事物不可能始终后退，它终究会前进而强盛起来，所以接续下去的是大壮，“大壮”是强盛的意思。事物不可能停止于强盛阶段，它终究要继续前进，所以接续下去的是晋，“晋”，是前进的意思。事物前进不止则必有损伤，所以接续下去的是明夷，“夷”是受伤的意思。在外受了伤必定要回家疗养，所以接续下去的是家人，“家人”，是家中亲人的意思。家中如果贫困不济，必然造成不和，所以接续下去的是睽；“睽”，是相乖背谬的意思。

3. 顺承关系

《序卦》在解说卦与卦的接续关系时，大部分是借用事物之间的顺承关系，尽力通过一些中介，把两卦顺应地联系在一起。比如上面所说的明夷、家人、睽：“明夷”是在外受伤的意思，在外受了伤理所应当回家疗养，因此就以家人接续；家庭

经济状况如果拮据，生活且难维持，养伤治病更要花费，一般情况容易造成家庭矛盾，因此就以睽接续，表示导致家人反目。这一系列的接续都是依照一般事物顺序发展的可能性推导出来的。

4. 逆承关系

《序卦》在解说卦与卦的接续关系时，也有相当一部分借用了事物之间的逆承关系，利用物极必反的法则，把两个具有相反蕴义的卦名连接起来。比如上面所说的恒、遁、大壮：“恒”是长存久在的意思，“遁”是引退回缩的意思，“大壮”是颇为强盛的意思，三个卦名的蕴义相背。《序卦》用逆转的逻辑把它们联系起来，认为物不可能长久地处在—个地方，终究要撤离原先的位置，因此便由恒久不动转化成了引退，于是接续的是遁；而事物又不可能始终后退，终究会转退为进，因此退便转化为强盛，于是接续的是大壮。

《易经》中六十四卦，从卦象来看，是两种符号、六个位置的排列组合。六十四卦穷尽了各种组合结构，因此从整体上说，它具有内在联系。如果把它排列开来，方法可以是多样的，正因如此，《易经》的卦序有多种，现在通行本的序列仅仅是其中的一种。另外，从《易经》的形成过程来看，卦象与卦名、卦辞无直接关系，卦名、卦辞是后人依卦象占筮后所得行为结果的记录，因此卦名之间也无内在联系。正因如此，《序卦》在努力用卦名解释卦序时就不能不遇到很多困难。为了克服这些困难，作者用了一定的逻辑思维方法，又加上了许多附会之词，但仍然有许多地方不能自圆其说。它留给后人的价值可以归结为两点：一是在解说中表述出了一些值得借鉴的事物

情理；二是反映出了事物之间普遍联系特别是穷极则反，对立
面转化的思维方式。

(王德有)

(7)《杂卦传》

《杂卦传》是扼要发挥《易经》各卦蕴义的文章。通称《杂卦》。“杂”，杂错之意；“卦”，指六十四卦；“杂卦”，意谓杂错解说六十四卦。

《杂卦传》成书于战国后期或秦汉之时。

《杂卦》大都把通行本《易经》六十四卦中两个相邻的对立的卦象抽取出来一起进行解说，其中多有两两相颠倒的卦象，如比与师、否与泰、解与蹇、井与困等等。只有大过、姤、渐、颐、既济、归妹、未济、夬诸卦是单个抽出解说，并被置于整个文章的最后部分。其顺序如下：

乾、坤；比、师；临、观；屯、蒙；震、艮；损、益；大畜、无妄；萃、升；谦、豫；噬嗑、贲；兑、巽；随、蛊；剥、复；晋、明夷；井、困；咸、恒；涣、节；解、蹇；睽、家人；否、泰；大壮、遁；大有、同人；革、鼎；小过、中孚；丰、旅；离、坎；小畜、履；需、讼；大过；姤；渐；颐；既济；归妹；未济；夬。

明代学者来知德依宋蔡渊义，将“大过”以后各卦卦序改为：

大过、颐；既济、未济；归妹、渐；姤、夬。

之所以两两抽出，是因为作者认为两卦的蕴义有一定联系。其

联系大约分两种：一种是相互对立，一种是相互接近。相互对立的如乾、坤；比、师；临、观；震、艮；损、益；兑、巽等等。《杂卦》认为：乾是刚强之意，坤是柔弱之意；比是欢乐之意，师是忧虑之意；临是给予之意，观是求取之意；震是起动之意，艮是静止之意；损是始衰之意，益是始盛之意；兑是显现之意，巽是隐伏之意，如此等等。相互接近的如屯、蒙；大畜、无妄；萃、升等等。《杂卦》认为：屯是事物初现而各有其位之意，蒙是事物杂处而各显其象之意；大畜是家多积蓄之意，无妄是人无灾殃之意；萃是众物齐聚之意，升是向上进取之意，如此等等。

《杂卦》的阐释很简约，只是点明各卦要义，少则一两字，多则一两句，道理未讲，按文意分析，其根据大约有二：一是卦名、卦辞的含义；二是卦象蕴含的意义。

前者如剥、复、解、蹇等等。以《杂卦》分析：剥，即剥落，物待腐烂时方才剥落，所以其意为烂；复，即往而回转，所以其意为返；解，即松脱绑缚，所以其意为缓；蹇，即举足不便，所以其意为难。

后者如大过等。以《杂卦》分析：大过(䷛)由兑(☱)和巽(☴)组成，兑象征泽、巽象征木，泽处上、木处下是舟翻沉水之象，所以其意为颠覆。

(王德有)

三 《易传》的范畴和命题

(1) 易彰往而察来

《易传》认为《易经》包括天下之道，能够通达人的心志，能用来规划人的事业，推断天下的疑难。其所以能如此，一方面，是由于《周易》是对天地万物的模拟。另一方面，则是由于蓍草圆而神妙、能知晓未来的变化，卦象方而智慧，包藏了过去的经验。《系辞》把这称为“神以知来，知以藏往”，并进而提出“夫易彰往而察来，显微而阐幽”的命题。

“易彰往而察来”主要是指《周易》的功能而言，即《易》能彰明过去的事迹、察知未来的变化，也就是知来与藏往。《易传》的作者认为，卦象、卦名、卦辞、爻辞蕴藏了以往事件的经验和教训，其中记载的即使是微小之事，也包含了深远的道理。“往”与“来”即过去与未来是相通的，其中体现了共同的法则，“往”在这个意义上有着重要的意义，从而“彰往”也有重要的认知功能。依据卦名及卦爻辞所论的往事，可以类推所占之事的前途。“彰往而察来”这个命题显然把占筮系统及其活动诠释为基于历史经验和普遍法则的理性推理，表明《易传》的作者力图冲淡《周易》占筮的迷信成分，把它逻辑化、推理化。

在“彰往而察来”的意义下，《周易》示人以吉凶，并不是依赖于鬼神的法力，而是依靠圣人的智慧，依据《周易》中的言辞和对以往经验、事件的推理。《系辞》认为，《周易》是一种预知未来的工具，圣人依据其变易的法则推断未来，确定

努力的方向，为百姓解除忧患。圣人以掌握卦象所藏有的过去经验推知未来前途，以达到知往藏来、彰往察来为最高智慧，通过天道的变化考察百姓的事情，不用暴力而使百姓心服。

在“彰往”与“察来”中，《周易》显然更强调“察来”。察来即预测事物的未来变化。根据《易传》的看法，以《周易》来预测并非凭空而察，它一方面依赖于对历史经验的彰明，另一方面依赖于对事物变化苗头的把握和辨察，即“知几”。事物变化的苗头往往幽微而不稳定，圣人就是要以《周易》为工具辨识这些苗头而确定其变化的方向和意义，这就叫“显微而阐幽”。虽然，《易传》的作者仍肯定卦爻变化的兆示即反映事物变化的苗头，尚未完全摆脱神秘主义，但其肯定人在一定程度上能够预测事物变化，且预测以过去经验和事变的苗头为基础，在原则上不失为有价值的认识。

（陈 来）

（2）三材之道

《易传》把天体运行变化的过程和法则叫作“天道”，把地球上万物生长变化的法则叫作“地道”，把人类社会的活动法则称为“人道”。在《彖》对谦卦的解释中说“天道亏盈而益谦”，“地道变盈而流谦”，“人道恶盈而好谦”，并认为天地人的法则是—致的。《系辞》更发挥了这一观点：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之故六。六者非它也，三材之道也。”认为易卦所以规定为六画是基于对三材之道的观察，—卦之中—（初）二爻为地，三四爻属人，五六（上）爻属天，—卦中包括了天道地道人道，使天地

人三材之道各占两爻而包容于卦画之中，这就叫作“兼三材而两之”。六画成卦就是象征着三材之道。《易传》这个说法意在强调《周易》不是一般著作，其中蕴涵了自然与社会、人生的普遍法则，三材之道即天、地、人之道。

《说卦》进一步阐发了三材之道的思想，提出：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三材而两之，故易六画而成章。”“性”即万物的本性，“命”即事物发生、消亡的规定，“理”即天地万物的规律，“顺性命之理”就是指《周易》的卦爻系统及其规则都是为了顺应万物的本性与规律。天象有阴阳（寒暑）二气、地上万物有刚柔二性、人类生活有仁义二德，所以《周易》有奇偶二数、刚柔两爻、阴阳两卦。《说卦》认为天道的内容就是阴阳，地道的内容就是刚柔，人道的内容就是仁义，使“三材之道”更加具体化。也表明，《周易》与三材之道的关系不仅表现为六画成卦，而且指出《周易》兼有天地人三道，即兼有阴阳、刚柔、仁义之理。

《易传》三材之道的思想表明，天、地、人之道是统一的，虽然统一之中包含有差别。《易传》认为，《易经》的法则实际上包容、概括了天地人三材之道。从总体上说，阴阳、刚柔、仁义都是宇宙“一阴一阳”普遍法则的体现，分别来说，刚柔、仁义都来自阴阳。因此，可以说，《易传》中已经具有了天人合一的思想，《易传》自身是一个天人合一的体系。

《易传》关于用阴阳、刚柔、仁义规定三材之道并主张三材之道有统一性的思想，对后来中国哲学家的思想影响甚大。

（陈来）

(3) 刚柔相推而生变化

《易传》是对《易经》的解释，其解释有不同方式。《彖》以刚柔解说爻位的变化，是《易传》中对《易经》解释的一种。

《彖》把奇一偶一两画称为刚柔，用刚柔概括卦象和爻象中的对立现象，如解泰否两卦时，称其中的坤三卦象为柔，称乾三卦象为刚。其解蒙卦䷃说：“初筮告，以刚中也。”刚指下卦中的阳爻，刚中即刚居于下卦的中位。又如释大有䷍卦说：“柔得尊位大中。”柔即上卦中的阴爻。以刚柔解易是春秋以后逐步发展起来的。刚与柔对称，最早见于《诗经》“不刚不柔，敷政优优”。《左传》中引《商书》“沈潜刚克，高明柔克”。《国语》中范蠡开始用刚柔作为一种范畴来说明事物的性质。《老子》更把刚柔从哲学上加以概括，以说明事物中两种对立的性质。春秋时期已有“天为刚德”、坤有顺义的思想，《彖》的作者正是吸取了这些因素，以刚柔代表乾坤两卦和奇偶两画的性质，成为易学中影响深远的说明卦爻象的主要范畴。

根据《彖》的解释，乾卦三爻皆阳，为刚；坤卦三爻皆阴，为柔。如否卦坤下乾上，故释否为“内阴而外阳、内柔而外刚”。《彖》不仅把爻分为刚柔，并认为爻有上下往来。因此《系辞》更从理论上概括了刚柔在易中的地位与作用，提出“动静有常，刚柔断矣”，“刚柔相推而生变化”，“刚柔相易，不可为典要，唯变所适”，“刚柔杂居而吉凶可见矣”，“刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也”。刚柔说的提出，表示对卦爻象的解释进一步抽象化了，用卦爻间刚柔的顺乘上下说明一

卦何以有吉凶，在解释上也更为复杂了。如巽卦小亨，《彖》解释说“柔皆顺乎刚，是以小亨”，于归妹卦则说“无攸利，柔乘刚也”，以阳爻乘阴爻为吉，以阴爻乘阳爻为不利。《易传》的作者还认为卦中各爻可以上下往来，由上到下为来，反之为往；又以内卦为长，外卦为消。从而根据需要用刚柔的上下消长解释卦义与卦爻辞。

《周易》在《易传》的作者看来提供了一整套关于事物变易的学问，因而《系辞》更提出“刚柔相推而生变化”的命题，认为，正如昼夜相互推移造成变化一样，卦爻象的刚柔相推移造成了卦象和爻象的变化。刚柔的相推，不仅包括阴阳二爻互变，也包括上下往来、互相消长。刚柔的相推进退，决定了爻象的变化及相应的吉凶悔吝。这一命题以刚柔所体现出的对立面观念进一步发展，则形成对立面相互联结、相互作用造成事物变化的思想。

(陈 来)

(4)位、中、时

位、中、时是《易传》解释《周易》卦爻辞何以吉凶时提出的重要范畴，《易传》认为每卦六爻，每爻所在的位置有其特定属性，如一、三、五爻为阳位，二、四、六爻为阴位。

《易传》认为卦爻吉凶的基本原理之一便是阳爻须居阳位，阴爻须居阴位，这称之为当位或得位。如果阳爻居阴位或阴爻居阳位，即为不当位或失位，当位则吉，失位则凶。如既济卦䷾，阳爻居初、三、五位，阴爻居二、四、上位，阴阳爻都当位，《彖》传为了解释此卦之吉，说“利贞，刚柔正而位当也”。位

的观念的提出，是《易传》作者在对《周易》吉凶系统的解释中，谋求建立一套法则。由于《周易》卦爻辞的吉凶本无固定规则，故《易传》往往须要多种解释方法才能涵盖整个《周易》系统。如“位”，不仅用当位或失位来解释，还提出应位与不应位。应位指每卦中上下两经卦的初与四，二与五，三与六位是相应的。《彖》传认为相应的两位上必须是不同属性的爻才为吉，如初爻为阳，四爻为阴，阴与阳相应为有应，否则为无应。有应便吉，无应则凶。如大有卦䷍，六五爻为阴爻，而居阳位，为不当位，应属不吉，但此卦六五爻辞为吉，《彖》说“大有，柔得尊位大中，而上下应之”，上下应之即九二（阳爻）与六五（阴爻）有应。又如未济卦䷿六爻都不当位，卦辞却为亨，《彖》解释说“虽不当位，刚柔应也”。

《易传》更提出“中”，认为上下卦之中位即二、五爻往往决定卦的吉凶性质，因为“中”或“中正”为事物的稳定合理状态。如上述大有卦《彖》辞，六五爻虽不当位，但居上卦之中，上卦之中又称尊位，故整卦为吉。如果上卦之中为阳爻所居，既当位，又处尊位，更为吉利。

《易传》还十分重视“时”的观念，认为六爻的吉凶由于所处的条件不同，而所处的时机亦不同，顺时而行，因时而变者为吉，如同居中位，不一定都吉，随时则吉，失时则凶。如节卦䷻兑下坎上，九二与九五都居中位，但九二爻辞却说“不出门庭，凶”。《易传》解释说：“不出门庭，凶，失时极也。”指九二虽居中位，但应出时不出，失去时机，故为凶。所以《易传》强调“与时偕行”、“时止则止，时行则行，动静不失其时”。

当位、中位、时中的说法是战国时期儒家思想发展的结

果，也是儒家伦理观念应用于筮法解释的结果。《易传》的作者发展了孔子的正名说、中道说及孟子的时中说，以这些思想作为解释卦爻所以吉凶的原理，使《易》与儒家思想的关系更为密切了。《易传》中以“时中”连用，可能出于《孟子》、《中庸》之后。孟子赞扬孔子为“圣之时者也”（《孟子·万章下》），又说“孔子岂不欲中道哉”（《孟子·尽心下》），《中庸》明确提出“君子而时中”，表现了儒家主张顺应时代、强调无过不及的思想。《易传》把儒家人生哲学的范畴发展为解释《周易》筮法的易学范畴，使时中的观念更加深入人的思维方式，从而使得儒家哲学更丰富了。

（陈 来）

（5）消息盈虚

春秋时代的有识之士已经认识到，自然界和人的社会地位存在着变动、转化的普遍现象，自然与社会中两极的转化是事物发展的必然法则。这一思想到战国时代进一步发展成为天道盈虚消息说，与阴阳的观念结合在一起，对此后的易学产生了重要的影响。

战国时代的道家与阴阳家都以阴阳二气的一消一长说明天时现象的变化，进而说明万物变化的过程，认为阳主生，阴主杀，阴阳有消长，万物有荣悴，《易传》作者吸收了这些思想，提出：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”（《丰卦·彖辞》），“君子尚消息盈虚，天行也”（《剥卦·彖辞》）。消息盈虚的思想认为，事物的变化总是盛极而衰，随着时间过程的变化而转化。用于筮法则表示爻象总是处于变动之中，刚

柔相易，变动不居。《易传》用消息盈虚来概括从自然界到人类生活的变易性。消即消亡，息即生长，盈是盈满，虚是虚欠。任何事物不会盛而不衰，人必须观察时变以采取适当行为，即因时而行。《彖》解损卦说“损益盈虚，与时偕行”，强调要懂得事物变化的法则，了解事物盈虚消长的趋势和状态，并使自己的行动与之相适应。《象》还认为，从剥卦䷖到复卦䷗是刚反、刚长，即刚爻从剥卦上九返归于复卦之初，表示卦象的阳刚从消到息的过程，在剥卦的卦象上刚爻代表的阳的势力已近消亡，而复卦一阳来复，表示阳的势力成长。《易传》把这种往而复、复而往的变化看作天道（天行），认为不仅从消到息是普遍现象，从盛到衰，由盈到虚也是普遍法则。《象》解释乾卦䷀上九爻辞“亢龙有悔”说：“亢龙有悔，盈不可久也。”认为凡事物发展到极点，必向其反面转化，乾卦六爻皆为阳爻，从初爻开始是一个阳的势力向上发展的过程，上爻表示发展到顶点，因而走向其反面，盈则转化为虚。

《易传》的消长盈虚说，主张事物运动的状态在消长盈虚中往复循环，在思想根源上这是基于对自然与社会变化的直观：节气有寒暑往来，王朝有兴衰更迭，国家有治乱，人事有得失，世界处于永恒的流动与转化之中。《易传》的作者一方面以此解释筮法的刚柔相摩与吉凶交错，另一方面企图从对《周易》的解释和物极必反的法则中引出人事努力的经验，即“安而不忘危，存而不忘亡”（《系辞》），“恶盈好谦”（《象·谦》），防止骄盈，以谦为美，利用对立面转化的法则以防止走向反面。《易传》的这些思想体现了儒家的世界观，同时也明显吸收了战国时期其他思想流派关于阴阳消长说的影响。

（陈 来）

(6)变 通

变通是《易传》提出的重要范畴。《系辞》说：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民而谓之事业。”又说：“极天下之亹者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通。”《系辞》所说的变指卦爻的变化，通指爻象的推移流动。认为卦包含了天下的奥秘，爻辞隐藏了天地运动变化的动因。对卦爻的变化加以裁节，使阳爻变为阴爻，使阴爻变为阳爻，这就是“变”，即卦画的变易；爻象往来上下，刚柔变动、周流无穷，这就是“通”。所以《系辞》又说：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”乾为纯阳，其画为一，坤为纯阴，其画为--，阴阳刚柔的往来推移，正如门之一开一关，这就是“变”，这个过程循环不已就是“通”。因此变通是指对立面相互更易而没有穷尽的过程，既指卦爻的推移无碍，又同时指天地造化无穷之妙。

《系辞》认为，卦爻象的变通与天地人事的变化有关。“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽其利，鼓之舞之以尽神。”主张人可以利用爻象的变通来显示天地人事变化的趋势，趋利避害，成就事业。

关于变与通的关系，《系辞》还提出：“易穷则变，变则通，通则久。”穷指极、尽，意谓事物发展至无可发展时就需要变，变才能通畅，保持发展的延续。这种变包含了革旧和创新之意。有了变通，才能保证“物不可以终穷也”，不断地变化和前进。

《易传》的“变通”说虽然在直接意义上是就卦爻变化而言，实际上包含了《易传》作者的世界观，即推崇变易，以变易为事物不断发展的决定因素。根据这种变通说，变通不仅是自然界的运动法则，也是人类社会的发展法则。人类社会要不断改革，固守常规只会引起停滞，只有改革才能克服停滞和摆脱困境、创造不断发展的新局面，才能使事物的发展保持通畅无碍。

（陈 来）

（7）太 和

《彖》对乾卦的解释中提出：“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。”乾象征天，故乾道即指天道，也就是天象运动及天时变化的法则；在筮法上是指阳爻变动的法则。“大和”即“太和”，指最和谐的状态，在自然观上指天时节气变化更迭十分和谐，风调雨顺，万物蕃盛。在筮法上指乾卦六爻皆为阳，没有任何刚柔相杂相侵的不和谐情况。北宋的张载本于此，把气处于最高和谐的状态称为太和，认为气化过程中阴阳二气高度和谐即是道，提出了“太和所谓道”的命题。

“太和”的观念的提出与道家和儒家思想有密切关系。孔子重视“和为贵”（《论语·学而》），提倡“和而不同”（《论语·子路》），“和”并不排斥对立面的存在，“和”是主张对立面或多种不同因素和谐共存。在儒家看来，单一不能保证发展，对立面只有无休止的斗争也不能保证发展，只有和谐才能使事物稳定地存在和发展。和谐是儒家处理人际关系的一个准则。道家老子则说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。《庄

子·天运》则说：“调理四时，太和万物。”《易传》将儒道两家的贵和思想进一步提升为“太和”，作为宇宙普遍和谐的最高状态，认为这种最充分的和谐才是事物顺利发展和成功的保证。

（陈 来）

（8）乾元和坤元

乾元和坤元是《易传》中的《彖》提出来的。《彖》在解释乾、坤二卦时提出：“大哉乾元，万物资始，乃统天”，“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”“元”的意思是始。大哉、至哉都是赞美乾坤的作用。“大哉乾元，万物资始，乃统天”，指万事万物赖乾元而后始有。乾元不仅是万物的始基，而且统率天象。就筮法来说，乾卦六爻皆阳，皆为刚爻。阳爻初画，既是乾卦之始，也是六十四卦之始，所以称乾卦初画的第一爻为“乾元”。“万物”指六十四卦象，“天”指乾卦象，阳爻既是乾卦的统率，所以说“乃统天”。“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”，指古往今来万物赖地而生长，坤具有顺从、协助天以生养万物的德性。从筮法说，坤卦六爻皆为阴，为柔爻，阴爻初画，成为坤卦之始，此一画辅助阳爻，造成六十四卦，故此一画称为“坤元”。

《易传》把“乾元”“坤元”作为万物的始基，但乾坤二元作为哲学范畴，其意义在《易传》本身并不确定。如乾坤二元是精神还是物质，是观念还是实体，《易传》都未交待。于是在易学史上便形成了解释乾坤二元不同观点的两派：一派主取象说，以阴阳二气解释乾坤二元，这种作法始于汉易；另一派主

取义说，以乾坤二元分别指天地之德行，即刚健和柔顺，其代表有魏晋的王弼与北宋的程颐。

就《易传》本身而言，是以取义说为主。乾元、坤元是《彖》提出来的，对此《文言》解乾坤说：“乾元者，始而亨者也；利贞者，性情也……大哉乾乎，刚健中正纯粹精也。”这就是以刚健之德解释“乾元”，即指乾代表的一种刚健通畅的性质。认为这种性质是万物生成发展的根源。坤元则为地的德行，顺承协助天，以生养万物。根据这种解释，“元”即德行，乾元为天肇始万物的德行，天德刚健，使万物始有。坤元为地长养万物的德行，地德柔顺，使万物生长。万物依赖于天地生长养，也就是依赖于天地的德行，因而称这种根本的宇宙本性为“元”。

从《易传》以后的思想发展看，“元”更多地被作为宇宙初始的本源，就卦象说，乾为天，坤为地，中国古代长期把天地作为万物的本源。《序卦》所说“有天地然后万物生焉”，在中国思想史上是有代表性的。乾卦卦辞“乾元亨利贞”和坤卦卦辞“坤元亨利牝马之贞”本来都仅指占筮吉利，《易传》把卦辞中“乾元”“坤元”连读并赋以宇宙本源的地位，显示了《易传》高度哲理化的努力。

（陈来）

（9）天行健，地势坤

《易传》中《彖》、《象》、《文言》、《序卦》、《说卦》都以乾为天，以坤为地。《象》主取象说，更强调乾坤两卦代表天地。同时，《象》提出“天行健，君子以自强不息”，

以乾为天运动的刚健性质，要求君子取法于天行的健动不止，在个人的修养方面自强不息。《象》又提出“地势坤，君子以厚德载物”，以坤代表地的厚重顺承的性质，要求君子像大地之德一样，以博厚的德行待人待物。

《象》关于“天行健”“地势坤”的思想是《象》对乾坤两卦总体性质的解释，代表了《象》对天地之道的看法，并由之引出儒家的修养之道，表明《象传》的体系中把“自强不息”和“厚德载物”看作君子最重要的德行。在《易传》其他各篇中也都一致以乾代表刚健之德，以坤代表柔顺的德行。如《杂卦》说“乾刚坤柔”，《说卦》说“乾健也，坤顺也”，《系辞》也说“夫乾，天下之至健也”、“夫坤，天下之至顺也”，《文言》说“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。”《象传》的贡献在于它把刚健柔顺说转化为人生准则，使“自强不息”与“厚德载物”成为中华民族精神的重要特征。

（陈 来）

（10）天地絪縕

《系辞》解释损卦九三爻辞时提出：“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。”男女构精是指两性交合，天地絪縕是指天气与地气的密切交合。天与男属阳、刚，地与女属阴、柔，《易传》作者从男女交合衍生后代直观地得出天地相交产生万物的思想。《易传》中反复强调“天地交而万物通”、“天地不交而万物不兴”，认为阴阳相感、刚柔相交是化生万物的根源。

由于气论的发展，后来的易学家明确把“絪縕”作为气的相

摩相荡、升降往来的状态，如张载说：“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓絪縕，庄生所谓生物以息相吹、野马者欤”（《横渠易说·系辞下》），使“絪縕”成为气论哲学的重要范畴。

从思想方式上看，“天地絪縕，万物化醇”说的提出，是古代人类由男女、雌雄交合生育繁衍而直观类推于自然界得出的。由于自然界的天地并没有构精的形体而言，因而这势必引向以天地之气为媒介进行交感配合的观念，由此促进了天地之气或阴阳二气的观念，并使二气不仅成为说明一切事物构成和对立的性质，而且成为发育万物的根源。

（陈 来）

（11）天地之数

《周易》以一定数目的蓍草占筮，又以数和数的变化决定画卦，因而很重视“数”。《系辞》中提出了“天地之数”的概念，说“天一、地二、天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十。天数五、地数五，五位相得而各有合；天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”其中以一三五七九为天之数，二四六八十为地之数；五个天数之和为二十五，五个地数相加为三十，因而总合天地之数为五十五。“天地之数”的提出是为了说明“大衍之数”的由来，《易传》作者认为“易与天地准”，易是模拟天地之化的，因而作为《周易》蓍草总数为大衍之数是依据天地之数来规定的，这样一种数的关系，才能保证《周易》“与天地相似而不违”，“范围天地之化而不过”，“故能弥纶天地之道”。

天地之数的提出，总体上说是作为大衍之数的根据。就其具体表述来说，以奇数属天数，以偶数属地数，说明《易传》已努力超越卜筮的神秘性，赋以《易》某些数的规定与法则，显示了抽象思维能力的提高。（陈 来）

（12）生生之谓易

《系辞传》中提出“日新之谓盛德，生生之谓易”。又提出“天地之大德曰生”。把生生不已看作天地事物最根本的性质。“日新”是指不断地有新的变化，“生生”是指不断有新的发展。

《周易》崇尚“变”“化”，在《易传》作者看来，变化就是指日新、生生，其所谓生生，有两层涵义：一是就筮法说，指卦爻象处于不断变化的过程；二是就哲学说，指宇宙不断变化、发展的永恒过程。《易传》提出的这一思想，即宇宙是一个生生日新的过程，宇宙的本性是变化发展的思想，对整个中国哲学和中国文化发生了很大影响。

宋代的程颢最为推崇《易传》关于“生生”的思想。认为：“生生之谓易，是天之所以为道。天只是以生为道，继此生理者即是善也”（《遗书》二上）。又说：“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也”（《遗书》十一）。他认为天道的内容就是生生不息，这种生生之道是“善”的根源，因为“生生”代表了抚育、慈爱、温暖，“仁”就是继承了这种生生之理，所以生便是仁、便是善。这种解释显然是以《易传》生生的思想来论证儒家的道德原则，既以易的生生之道为宇宙万物生育的法则，同时又把它视为人类社会道德原则的根源。

（陈 来）

(13)神无方而易无体

《易传》认为，爻象和事物变动不居、往来无常，其变化有规律性，但并无一定模式。如爻象于六位之中可上可下，时居中位，时不居中位，有时有应，有时无应，并不是按照一个固定格式变化的。因而，爻象及爻象象征的事物的变化对一般人来说是难以预料的。《系辞》说：“成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”以乾象征天，以坤效法天，因蓍草数目占问未来之事，以通事物的变化。而数的奇偶和爻象的刚柔变化无穷，难以推测，如揲蓍求卦时不能事先预定某爻的阴阳老少性质及其变化。《易传》把事物变化莫测的这种性质称为“神”，即神妙不测。

《系辞》不仅以“神”表示蓍草数目和爻象变化的莫测，而且以“神”为整个筮法的特质。它说“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，“神以知来，知以藏德”。认为占筮体系的神妙变化具有预知未来变化的性质和功能。《系辞》进而提出：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”认为《周易》的法则涵盖了天地万物，包容了一切幽明生灭的变化原理，可以预知各种事情的吉与凶，卦爻象的变化无固定的方所，《周易》本身的变易并不固定于一定的格式或体制，其变化神妙、不居一格。“神无方易无体”正是强调“神”表示《周易》变化莫测的性质。

《说卦》发挥了此种观点，说：“神也者，妙万物而为言也。”这里所说的“神”与前述一样，都在变化莫测的意义上使

用的，它不是指某种超验的实体、而是指宇宙万物变化不定的属性。以“神”为万物变化不测的本性，这一思想十分深刻地影响了以后哲学的发展，一方面使得哲学家十分注重事物变易的内在本性，另一方面，为从泛神论或无神论的角度解释“神”提供了基础。

（陈 来）

（14）几者动之微

《系辞》在解释发挥豫卦六二爻辞“介于石，不终日”时提出：“子曰：‘知几其神乎，君子上交不谄，下交不谄，其知几乎！’几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。……君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”几指苗头，几者动之微是说“几”是事物变化和吉凶的苗头，是动的初始、萌芽、端绪，同时“几”又是十分微妙、不易把握的。就“几”和“吉”的关系说，几是成功和吉利的初兆，因而为了求得成功和吉利，君子必须把握时机，把握变化的苗头，以利实践。知几指能够辨识变化的苗头。见几而作指抓住时机，在事物变化的初始便努力促成事物向有利方面发展。《系辞》还指出：“夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”“极深”指穷极事物幽深的道理，“研几”是探索事物变化的征兆。在《易传》看来，由于《易》与天地准，《周易》自身蕴藏着深奥的道理，所以能通晓天下万物运动的趋向，通过把握事物发展的苗头，成就天下的事业。

（陈 来）

(15)立象以尽意

《易传》的作者认为,《周易》虽然包容了天下的法则,可用以占卜未来的吉凶,但这并不是《周易》的全部功能。

《易传》认为《周易》是圣人创造的,而圣人创制《周易》不仅是为了帮助人们预知未来,也是为了教化鼓舞民众。所以圣人制易是“立象以尽意”,“象”即卦爻象,“意”即圣人之意。“尽”是充分表达。

《系辞》曾引孔子的话说:“书不尽言,言不尽意。”即指语言、文字等沟通媒介不能充分表示运用者的意旨。而这样就会导致圣人之意不可说的结论。《系辞》肯定作为沟通媒介的卦爻象能够充分表达出圣人的意旨,认为圣人有见于天地万物的复杂纷陈,模仿其形象,制作了卦爻象,用以表达自己的意念,鼓动百姓参与圣人的事业。《系辞》这个说法也就是肯定《周易》为圣人教化的经典,而不认为它仅只是占筮吉凶的手册,由此劝导人们依据《周易》的卦象爻辞,理解圣人的意旨和教导,提高自己的精神修养。

《系辞》提出的“言”、“象”、“意”的相互关系,经魏晋时代易学家的阐发,成为易学史、哲学史以及美学史上具有深刻意义的哲学问题,促进了人们理论思维的发展。

(陈 来)

(16)一阴一阳之谓道

《易经》中本无“阴阳”的观念,春秋时代解释《周易》的

学说中也没有使用“阴阳”。《庄子·天下》评论儒家“六艺”时说“《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳”。以阴阳解易约始于战国。

阴阳观念产生较早，西周伯阳父以阴阳为寒暖二气，认为阴阳二气相迫所以有地震。春秋时人已多用阴阳为阴阳二气，解释气候与气节变化，也有的将阴阳观念用于兵法。道家的创始人老子发展了春秋时代的阴阳说，认为阴阳二气相交产生万物，凡物都具有阴阳两个方面。《管子》中保存了较多战国时代阴阳学说的材料，《管子》的《五行》以阳气、阴气的盛衰说明一年四季变化，《礼记》的《月令》、《吕氏春秋》的《召类》等篇也都记载了不少有关阴阳的论述。战国时代阴阳说的特点是以阴阳二气的消长说明万物变化的过程，以阳气主生、长、进，以阴气主杀、消、退，易学家吸收了这些观点，用阴阳解释《周易》和筮法的变化法则，《易传》就是以阴阳变易解释《周易》的原理，并概括为“一阴一阳之谓道”。

在《易传》中，《彖》以阴阳解释卦象和卦辞的限于泰、否两卦，《小象》以阴阳解释亦仅见于乾、坤两卦。《小象》解乾卦初九辞说“潜龙勿用，阳在下也”，解坤卦初六辞说“履霜坚冰，阴始凝也”，以阴阳二气解释易卦。《彖》《象》的阴阳说尚未展开，《文言》则明确提出乾坤两卦卦象为阴阳，以阴阳二气说解易，如解乾爻辞说“潜龙勿用，阳气潜藏”。《系辞》更进一步，以阴阳说对卦爻象进行了全面阐发。

《系辞》说：“乾坤其易之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以类神明之德。”又说：“乾道成男，坤道成女，乾知太始，坤作成物。”意思是乾卦为阳，坤卦为阴，其它各卦都是乾坤两卦代表的阴阳的配

合。乾为阳，为日、为男，坤为阴、为月、为女，乾主导着事物的开始，坤协助事物的完成。在周易系统内，乾坤正如男女一样，男女结合生育子女，乾坤配合而成六十四卦。乾坤两卦卦象为纯阴纯阳，是其它阴阳相杂之卦的基础，阴阳两画为六十四卦的基本要素，阴阳二性是卦象和事物的基本法则。

《系辞》发展了《彖》《象》的阴阳说，进一步提出：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，君子之道鲜矣。”“一阴一阳之谓道”，简单说来就是指阴阳两个方面的对立与统一是宇宙的普遍法则。继承这一法则的便是完善的，这就是“继之者善”；具备一阴一阳而完成其本性的，叫作“成之者性”。总之，阴阳的变易是事物的本性。

“一阴一阳”就《周易》的卦画说，狭义指阴阳二爻，广义包括乾坤两卦、奇偶两数。奇偶、乾坤、阴阳爻都是一阴一阳；乾坤以外其它各卦也都是由阴阳爻组成，也是一阴一阳；就六子卦说，震、坎、艮为阳卦，巽、离、兑为阴卦，也是一阴一阳；六十四卦也可分为三十二个对立卦，也是一阴一阳。总之阴阳对立充满了六十四卦，没有阴阳对立变易也就没有《周易》。就哲学思想来说，《系辞》中的阴阳所指极为广泛：天为阳，地为阴；日为阳，月为阴；暑为阳，寒为阴；昼为阳，夜为阴；刚为阳，柔为阴；健为阳，顺为阴；明为阳，幽为阴；进为阳，退为阴；辟为阳，阖为阴；伸为阳，屈为阴；贵为阳，贱为阴；男为阳，女为阴；君为阳，民为阴；君子之道为阳，小人之道为阴；奇数为阳，偶数为阴。总之，阴阳的对立广泛存在于宇宙从自然到社会的一切事物中。而阴阳的对立又互相变通，如日月有推移，寒暑有往来，行动有屈

伸，处境有穷通，君子小人相互消长。《易传》的这个命题把西周以来在天文、医学、兵法中发展起来的阴阳说抽象为表达事物对立性质的普遍范畴，把这种对立面的依存与转化看成了物的本性和普遍规律，并概括出“一阴一阳之谓道”的命题。这在古代思想发展上是一大贡献，对后来的易学与哲学发生了深远的影响。

（陈 来）

（17）形而上者谓之道，形而下者谓之器

《系辞》说：“乾坤其易之缊邪！”“乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。”乾坤在这里指卦象，易指易道即变易的法则。易道蕴于卦爻象之中，离开了卦爻象易道便无法存在，卦爻象是易道的表现，离开了易道卦爻象也无法存在。“形而上”指无形，“形而下”指有形。在筮法上，卦爻象是有形的，为形而下，易道是无形的，为形而上。无形的阴阳变易的法则就隐藏于有形的卦画之中。就事物来说，有可见的现象和形体的称为“器”，其内在的无形的法则称为“道”。事物的法则是形而上的，它存在于形而下的器物之中，不能独立存在，具体的事物虽有形有象，但受其内在的法则所支配。以道指事物变化的法则，以器指一切具体的事物，并以“形而上”和“形而下”区分两者，这一思想在易学及哲学发展史上影响很大，成为中国哲学家讲形上学的原则之一。

陈 来）

(18) 太极、两仪、四象

“太极”、“两仪”、“四象”的提法出于《系辞》。《系辞》提出：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”“太极”一辞在先秦文献中仅见于《庄子·大宗师》：“在太极之先而不为高，在六合之下而不为深。”这里的“太极”指空间的最高极限。《吕氏春秋·大乐》说：“音乐之所由来远矣，生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章。”又说：“万物所出，造于太一，化于阴阳。”这一说法，与《系辞》“易有太极，是生两仪”相当接近。

《系辞》关于太极两仪四象的这一命题有两方面的意义。首先，太极在《系辞》中是筮法的一个范畴，指大衍之数或奇偶未分的状态，也就是蓍草混而未分的状态，以其为六十四卦的最初根源。“是生两仪”是指“分而为二以象两”，也就是把四十九根蓍草任意分为两部分。“两仪生四象”是指“揲之以四以象四时”，即把分开的两部分各以四根为一组而分别数之。“四象生八卦”即指“十有八变而成卦”，经过多次经营而画出六爻，成为卦象。因此在筮法上《系辞》这一段话的太极、两仪、四象、八卦是指从大衍之数到画卦完成的过程；八卦乃至六十四卦是由太极即五十或四十九根草秆演变而来，从太极到八卦是一个生化或分化的过程。其次，《易传》的这一讲法也包含着宇宙论的哲学意义。由于“易与天地准”，筮法本身是模拟天地之化的，“分而为二以象两”、“揲之以四以象四时”的象两、象四时都表示象征模拟天地四时。参照《吕氏春秋》的说法，可

以认为，《系辞》关于太极两仪四象的论述，特别是从一生二，从二生四，从四生八的数字模式既是筮法的表述，也包含了对世界形成过程的思维的萌芽。

至汉代，易学家则明确以太极为世界的本源，汉以后的哲学家多受其影响。在太极的解释上则主要分为三种说法，代表了不同的哲学立场：一种如汉唐多数易学家所主张，以太极为混沌未分的元气；一种如魏晋以王弼为代表的易学哲学家所主张，以太极为“无”；另一种如宋代的程颐、朱熹为代表的易学哲学家所主张，以太极为宇宙的根本原理——“理”或“道”。以太极为气，由太极两仪四象的模式发展出气本论；以太极为理，则由之发展为理本论。气本论与理本论的对立统一是宋以后哲学发展的基本线索之一。

（陈 来）

（19）穷理尽性以至于命

《易传》很重视“理”的概念，如《系辞》说“易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”理指事物的规定性和法则，认为《周易》简易的原理可以掌握天下事物的法则。

《说卦》说：“圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”以三才之道为性命之理。在《易传》中多次强调天道、地道、人道、变化之道，《易传》还提出“乐天知命”、“穷神知化”、“各正性命”、“致命遂志”。《说卦》概括了这些思想，提出：“圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷

理尽性以至于命。”穷理就是穷究事物的规律，尽性就是认识万物的本性，至命就是了解到生命的极限和意义。《易传》认为，圣人制易的最终目的就是使人顺从事物的准则，确定行为的规范，认识事物的规律和本性，从而实现安身立命的境地。

《易传》所说的“穷理”在宋代后被用来解释《大学》的“格物”，完全摆脱了《周易》原有的神秘因素，发展为一个儒家认识论的重要范畴。

（陈 来）

（20）易与天地准

“易与天地准”是《周易·系辞传》提出的，体现了《易传》的基本思想，《系辞》说：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”“易”指《周易》；“天地”狭义指天与地，广义指自然界；“准”即齐准对应；“弥纶”指普遍包罗。“易与天地准”，意谓周易系统与自然界的现象和变化相对应，周易包容了世界的一切法则。

《易传》的这个思想与其关于《周易》卦象产生的观点互相联系。《系辞》认为：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”圣人观察天地万物，然后模仿其形象与变化过程制定了八种基本卦象，卦象、爻象的性质和变化都是效法自然界的变化的。《系辞》说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”强调圣人模拟

复杂的自然事物，画卦为象，认为《周易》系统内卦爻的变化效法着事物的变化。“易与天地准”的第一个涵意就是强调《周易》是模拟天地万物而成。

《系辞》的作者认为，由于《周易》的卦象和筮法是对天地的模拟，因而《周易》筮法中刚柔往来上下屈伸的变化能够反映天地的法则。如天地是自然界的根本，《周易》则以乾坤两卦为根本；天高地下有一定之序，爻象也因而分贵贱阴阳之位；天地动静变化不一，爻象也就分为刚柔；万物异类而性质不同，所以卦爻辞也有吉凶不同。卦爻象效法自然的特质使得它的系统变化法则与天地的变化法则一致，《系辞》声称：“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下，……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知。”《易传》的《文言》也说：“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”《易传》的作者相信，《周易》是模拟天地而制成的，因而包容了天地变化的法则，人只要掌握了《周易》的原理，不论先于天时变化或后于天时变化，都可以无误地预测天时。《周易》的法则与天地的法则相一致，是“易与天地准”的最基本涵义。

《周易》的卦象取拟于自然现象的事物，人们可以用之预测天地变化，同时，由于《周易》系统被看成一个小宇宙，人又可以直接从易象领悟宇宙之妙，创制人类的物质文明。因而《系辞》提出观象制器说，认为包牺氏发明网罗、神农氏发明耒耜以及黄帝尧舜发明衣裳、舟楫、牛车、宫室、弓矢等等都是由于从《周易》各卦的物象得到了启发。《周易》卦象取法于天地，而人类物质文明又取法于《周易》卦象，这是“易与

天地准”包含的另一意义。

(陈 来)

四 《易传》的哲学思想

易学可分为象数学派和义理学派，前者对天文、数学等自然科学的发展做出了卓越贡献，而后者在哲学、思想文化的发展上功不可没。在先秦，虽然当时尚未出现象数学派和义理学派这些名词，但从《易经》《易传》这两部著作来看，《易经》以数立卦，以卦象、爻象判断吉凶，应属象数之学。而《易传》引申和发挥《易经》中某些重要思想，使它上升为比较系统的哲学。《易传》应属义理之学，在中国哲学发展中占有重要地位。

(1) 天地相感与万物化生

宇宙以及天地万物的起源，是中国古代哲学探讨的重要问题。《易传》也是如此。

《易传》盛赞“乾”“坤”的大德，说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”（《彖传》）。“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨”（同上）。以上两段讲的是天地万物的起源。“元”的意思是“元始”，“资”的意思是“凭借”。“乾”代表“天”，“坤”代表“地”。

“乾”的特性是刚健，《象传》说“天行健”；“坤”的特性是顺从，所以说“乃顺承天”。

“大明”指在天空运行的日，日落复日出，形成了时间（始终）；日从东运行到西，形成了东西南北上下的空间（六位）。天行云降雨，滋育出了万物，因此说“乾元”为万物之所资始。

在《易传》看来，万物之始凭借于“乾元”，并不等于说“乾元”自身就能产生万物，万物的产生还有待“坤元”的配合。“坤”代表地。地宽厚，能容载万物，生养万物。坤与乾相交，宇宙中各种各类的物才得以生长。所以说“坤元”为万物之所资生。

在《易传》看来，“乾”的卦象六爻皆“一”，是纯阳之物；“坤”六爻皆“--”，是纯阴之物。万物和人都是阴阳二气或乾元、坤元相互感应而化生的，按照《易传》的说法，即是“天地絪縕，万物化醇”（《系辞》）。这是一种自然主义哲学。在这个体系里，找不到“造物主”或相当于造物主的某种超自然的精神力量的痕迹。虽然，这个体系中还有“粗糙”之处，但是不失为一种具有朴素唯物主义倾向的宇宙万物和人类起源论。

“神”字在《易传》中虽屡屡出现，但并非指神灵，它的含义大体如下：①言万物变化的玄妙。如说：“神无方而易无体”，“阴阳不测之谓神”（《系辞》）。“无方”是无定方，“无体”是无定体。此处用“神”说明事物变化多端，阴阳变化玄妙不测。②言人对万物变化认识的深度。如说：“神而化之，使民宜之”，“神而明之，存乎其人”，“以通神明之德”（《系辞》）。此处用“神”，说明神妙莫测的变化可以掌握。③言易卦占卜的神奇作用。如说：“神以知来”，“天生神物”，“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至

神，其孰能与于此”（《系辞》）。“神”在以上三种含义中都不是指“造物主”或相当于“造物主”的某种超自然的力量。

“天”字在《易传》中也屡见不鲜。在前文中所引用的“天”，如“乃统天”、“乃顺承天”、“承天而时行”、“天尊地卑”、“天地感而生万物”、“天地絪縕”、“有天地，然后有万物”等，都指的是“自然的天”，不是指“意志之天”，更不是指“主宰之天”，这些都与其唯物主义倾向相一致。

《易传》中“自然的天”居主导地位。但也有“意志之天”、“主宰之天”的观念存在，不过所占的地位极微小。如说：“天垂象，见吉凶，圣人象之”（《序卦》）。这里所说的天，能洞察人世一切行为的善恶，对善行垂象以鼓励，对恶行垂象以预警，是有意志的。这些又表现出《易传》中的唯心主义因素。

（刘鄂培）

（2）形上原则与数字模式

在中国哲学中，首先提出形上原则的是先秦的老子。老子以“道”为世界的本原，认为“道”无形、无名，而天地万物则有形有名。因为“道”无形无名，故为一切有形有名之物的宗主。此即“天下万物生于有，有生于无”。“无”指无形无名的“道”，属于物理世界之上的。老子以“道”为最高的范畴，一方面否定了传统的天命论，一方面认为本原的东西不应是某种具体的东西，标志着我国哲学开始进入思辨的阶段。《易传》的作者，继老子之后，阐明了这一原则，明确指出“形而上”和“形而下”的区分，说“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《系辞》）。“形而上”，即有形之上，意谓无形；“形而下”，意谓有形；道

指阴阳变化的规律；器，指有形的器物。这两句话，就筮法说，器指卦画，有形可见，即《系辞》所说：“见乃谓之象，形乃谓之器。”认为，乾坤两卦或奇偶卦画中隐藏着无形可见的阴阳变化的法则。就其哲学意义说，是认为一阴一阳之道隐蔽于天地万物之中，人们应掌握阴阳变易的规律，以处理万事万物。《易传》提出道器观虽是对老子形上原则的阐发，但又不同于老子的道论。老子以本原的东西为道，《易传》则以阴阳变易的规律为道。规律自身是无形无象的，但贯通于一切事物之中。此问题提出后，对中国哲学中的形上之学的发展发生了深远的影响。从魏晋时期之间各学派的有无之辩到宋明时期道学家的理气、理事之辩，都依据这一原则建立起本体论的体系。

《易传》的作者，不仅提出“形而上”和“形而下”作为观察和解释世界的主要范畴，而且依据其象数体例，提出一个关于世界的模式。《系辞》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”此段话，是对大衍之数章讲揲蓍成卦过程的哲学概括。“易”，指《周易》的筮法；“太极”，指五十根蓍草未分的状态，乃六十四卦的根源，语见《庄子·大宗师》；两仪即“分二”；“四象”即“揲四”或指七八九六之数和阴阳老少之象；“八卦”即八种卦象。有了卦象，就可判断吉凶；懂得就吉避凶，便可以成就事业。此段话，就其内涵说，本无世界观的意义，但它提出一个问题，即以成卦的过程为从混一→二→四→八的过程，即加一倍的过程。此种过程可称之为数字模式，表示事物的形成（包括卦象）是由混一或单一，按加一倍的程序逐渐增加的过程，即由简到繁的演变过程。这一数字模式，蕴含着宇宙形成问题，对

后世影响深远，成为汉以来儒家易学系统讲宇宙生成论的基本模式。在中国哲学中，讲宇宙生成问题，有两种模式：一是老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”；二是《易传》提出的太极之一生二，二生四，四生八。尽管后人对老子的“道”和《易传》的“太极”予以不同的解释，但其谈宇宙生成问题时，都按这两种数字的模式加以展开。《易传》提出的数字模式，到宋代的周敦颐则形成了太极图说。

（刘鄂培）

（3）天人合一与主体能动性

我国古代哲学的起源，从天人关系的讨论开始，围绕天人问题的讨论而形成。其发展的总趋势是：殷商时期，天具有绝对的权威，人仅是天的顺从奴仆。西周时期，天的绝对权威下降，人的作用、地位相应提高。春秋战国时期，天的权威继续下降，人的作用和地位进一步提高，强调天人的和谐、均衡、统一，人的主体能动性得到肯定。《易传》中的天人观基本上反映了战国时期的特征，提出了天道、地道、人道三者统一的观点。《系辞》说：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。”《易传》认为，《易经》中每卦的六爻可分为三组，每组两爻。最上的一组（上爻、五爻）代表天道，最下的一组（初爻、二爻）代表地道，中间的一组（三爻、四爻）代表人道。这就是“兼三材（天地人称为三材）而两之（两爻为一组）”。《说卦》还说：“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。”天道、地道指的是自然法则，

人道指的是社会法则，特别是伦理法则。《易传》将自然界、人类社会和伦理看成是一个有机联系的整体。这是《易传》天人合一观的特征。《乾文言》的一段话更说明了这一思想，它说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”“大人”指道德高尚、智慧超群的人。他的道德与天地相配，效法日月之普照万物，遵循自然法则按时令顺序行事，其前途或凶或吉，虽不经卜筮亦与鬼神之意相合。以上四句，说明两层意义：①人要效法天之德，象日月之普照万物那样无私。②人要遵循自然法则，按法则行事，无往不吉。如此一来，《易传》便将天人合一的思想又推进了一步，不仅承认天人合一，而且从这种观念出发，进一步向人们提出遵循自然法则行事的要求，这便是“先天而天弗违，后天而奉天时”，亦即无论是走在天的前面或后面，都将遵循天时而行，不违背天。

《易传》要求尊重客观规律，按自然法则行事，与注重人的主体能动性紧密联系在一起。这是因为：①天自身具有刚健的品格，人遵循天道行事，自然要自强不息。《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”②遵循自然法则行事本身即是发挥人的主体能动性的过程，只有发挥人的主体能动性，才能顺天行事，得天之助，趋吉避凶。

《系辞》说“佑者助也。天之所助者，顺也。人之所助者，信也。履信思乎顺，以尚贤也，是以自天佑之，无不利也。”它将天的保佑只视为外在的帮助。认为如果能遵循自然法则，则能得到天的帮助。它将别人的帮助也视为外在的，认为如果能讲信，则能得到别人的帮助。如果说，一个人既讲信又遵循自然法则，就能得到贤人的帮助。一个人如果既能得

到天的帮助，又得到人、特别是贤人的帮助，就无往而不吉利。

（刘鄂培）

（4）变动不居与无往不复

承认整个宇宙都在运动变化，是《易传》所包含的一种非常鲜明的哲学思想。《系辞》说：“变动不居，周流六虚；上下无常，刚柔相易。”《彖传》说：“日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息。”意谓日有中有昃，月有盈有食，天地有盈有虚，上下在变，刚柔在变，世界的一切、宇宙的一切都在“变动不居”，“与时消息”。它在我们眼前展现出一幅宇宙运动、变化的宏伟图画。但是，这幅图画永远也不能挂在墙上让你欣赏，因为当你看到他时，宇宙早已向前运动、变化了。

《易传》肯定了运动、变化的普遍性、过程的连续性及运动变化的永恒性。《系辞》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。”“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”“穷则变，变则通，通则久。”认为无论是在天上呈现出的各种天象，或是在地上已经成形的万物，都在不停地运动、变化着；宇宙的大门，一开一闭，闭是坤，开是乾，闭之又开，开之又闭，阴变为阳，阳变为阴。阴阳相抵叫做“变”，阴阳往来叫做“通”，往来无穷叫做“久”。《易传》中的“变”是说明宇宙和世界运动、变化的普遍性。“通”说明运动、变化的连续性。“久”说明运动、变化的永恒性。《系辞》中有两句话：“日新之谓盛德，生生之谓易”是说整个宇宙、整个世界，推陈出新，新陈代谢，日新不止，生生不已。这两句话简练地概括了《易传》中关于运动、发展、变化的深刻哲理。

在《易传》中，从“易有太极，是生两仪”直到“化生万物”，整个过程是一个无始无终的运动过程。唯有一阴一阳的道、生生不息的易是易变中的不变，是动中的“常”，即变化、运动的规律。

《易传》不仅认为世界是永恒的，不断运动、发展、变化着的，而且还从事物的内部去寻找其运动、变化的原因，并把这个原因归结为事物内部两种对立力量的交替，即“一阴一阳”、“刚柔相抵”，它说“一阴一阳之谓道”（《系辞》）。“刚柔相抵，变在其中矣。……刚柔者立本者也”（同上）。“刚柔相抵生变化……刚柔者昼夜之象也”（同上）。“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相抵而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也，屈信相感而利生焉”（同上）。也就是说，一切运动、发展、变化都出自阴阳的对立与统一。

关于运动的形式，《易传》认为，主要表现为往来反复。它提出一个命题，这便是“无往不复”。意谓天地万物在运动中，往而必复，复而必往，都遵循着循环往复的轨道。

这个命题先出自《易经》：“无平不陂，无往不复”（《泰卦》九三爻辞）。《易传》继承了它并作了阐发。《象传·泰》说：“……‘无往不复’，天地际也。”何谓“复”？《系辞》认为“穷则变，变则通”。“穷”指事物发展所达到的终极。当事物发展到终极时，就向相反的方面转变。由运动起点发展到终点，又由终点返还于起点，即谓“复”。《象传·复》说：“复，其见天地之心乎？”魏晋王弼注：“复者，反本之谓也。”“复”即“反”，亦即反于初始。

“无往不复”表达出我国古代的发展观。以乾卦为例，易卦

的每个卦都由六个爻组成，乾卦六爻皆阳。“阳”用数字“九”表示，乾卦六个阳爻的次序是：初九、九二、九三、九四、九五、最后一爻为上九。从初九“见龙在田”，事物逐步向好的方面发展，到九五“飞龙在天”，达到了极点。超过这个极点“物则反于初”，向坏的方面转化，所以上九是“亢龙有悔”。

在易卦的次序排列上，也体现了这一思想。在“泰卦”之后是“否卦”，《序卦传》说：“物不可以终通，故受之以否”。在“大有卦”之后有“谦卦”，《序卦传》说：“有大者不可以盈，故受之以谦”。在“既济卦”之后有“未济卦”，《序卦传》说：“有过物者必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济终焉”。这些都说明，事物的发展“不可以终通”“不可以盈”“不可穷”，因为“穷则变”。

在六十四个卦中，“谦”的卦、爻辞都是吉利的。可见“谦”受到重视。“谦”与“盈”相对。《象传·谦》说：“天道亏盈而益谦”，“人道恶盈而好谦”。天道和人道对“谦”“盈”的好恶是一致的：对“盈”是亏之、恶之，对“谦”是益之、好之。为何恶“盈”？因为它是事物发展的终极，是走向反面的开始。为何好“谦”？因为它可以保持事物不断向好的方面发展。《古文尚书·大禹谟》云：“满招损，谦受益”，也是说的同一个道理。正如一个水杯，往里灌水时，“盈”满则水外溢。要不让水外溢，必须保持“谦”。事物的发展也是这样，要保持向好的方面发展，避免向坏的方面“反”，必须掌握一个“度”。在《易经》和《易传》中，“度”就是“谦”，或称之为“中”。《象传·夬》说：“中行无咎。”

《易传》中“无往不复”的思想具有如下特点。

1. 重“中”。《易传》以“中”为度，保持事物向好的方面发

展，避免向坏的方面发展。

2.重“和”。强调事物包含对立和统一两个方面，而以统一为主。以世界的和谐、稳定、统一作为理想境界。

3.重“反”。认为事物发展到终极，必然向对立的方面发展。其中包括从低级向高级的发展，如“日新”；而更多是指从高级向低级的转变，即“复反于初”。

（刘鄂培）

五 《易传》的象数思维方式

《易传》是借助于《易经》、由象数符号系统和文字系统结合而成的古代思想体系，其基本范畴是“象”、“数”、“辞”、“义”（“占”），又以“象”、“数”范畴为基础。就《易传》逻辑结构形式而言，可以简明地概括为由“数”→“象”（广义的“象”包括卦、爻辞）→“义”（“占”）的图式。因此，要揭示《易传》思维的奥秘，首先必须抓住“象”。在“象”中包含着《易传》的运思模式。换句话说，《易传》的思维方式首先是一种象数思维。所谓象数思维，就是假借《易传》中的筮数和卦爻象，进行形象思维，取象比类，触类旁通，从而形成和发展为理性思维的一种思维方式。《易传》的象数思维方式，是在中国长期的封建社会中具有典范性的思维方式，阐明这一思维方式的形式、基本内容、特征以及其思维的得失利弊，对于我们理解《易传》及中国文化的传统思维方式，具有十分重要的意义。

《易传》象数思维，是一种在思维过程中离不开“象”的运思模式，而《易》象的形成，本来是一个漫长的历史过程，曾

经历了由卜筮向哲学的演化与转变。现在，我们对其具体细微的情形，已难考知，只能从总体上来作一探讨和把握。

我们要了解《易传》的象数思维，就必须追溯到中国上古时期卜筮者在占问吉凶时的思维过程。因为，它是在巫术、占卜思维的基础上逐渐建构起来的，是介于人类理智的抽象思维与情感的形象思维之间的一种特异的形态。

从人类思维发展的角度看，占卜这种宗教巫术在世界各个民族的历史发展中，都曾流行过。只不过由于时代、地域和民族的不同，占卜的用具和形式也各异。根据考古发现，人类早在新石器时代的晚期就已利用占卜来预测吉凶。在原始人看来，自然界千奇百态的各种现象和社会人生的生、老、病、死等各种事情，都是变化不定、神秘莫测的。出于生存的实际需要，他们十分关注和迫切需要知晓自己行为的预期结果，于是占卜便成了指导他们行动的准则和指南。司马迁在《史记·太史公自序》中指出：“三五不同龟，四夷各异卜，然各以决吉凶。”确实，在我国古代，很早就存在着大量的占卜法，如尸占、虫占、骨占、猪胆占、牛肝占、木占、草占、竹占等。据史料记载，我国商朝崇尚龟卜，占卜的前辞、命辞、占辞、验辞都刻在甲骨上，这便是殷虚甲骨文。周朝则以龟卜和筮占并用，而通常筮占是用蓍草来进行的。之所以用龟骨或蓍草占筮，是因为古人相传龟、筮有着特殊的神异，即把龟骨或蓍草看成是“天生神物”，认为它们是沟通人与上帝的媒体，带有神秘化的色彩。《易经》六十四卦、三百八十四爻，都是在八卦的基础上，通过揲蓍数以成象而推演出来的。在占筮者看来，其每一卦、每一爻都体现了上帝的意志。周人正是通过筮卜这

种巫术思维方式，构建了自身独特的思维模式——象数思维。

如果探求《易传》象数思维的起源，从现在所掌握的考古资料看，可以追溯到上古时代的陶片、甲骨上刻画数字卦。据今人学者考证，新石器时代晚期的淞泽文化遗址出土的骨角器上刻有(三)(三三)和(八二二)(三一)两组数字，即三五三三六四和六二三五三一，按例把偶数转换成阴爻--，奇数转换成阳爻一，即成䷊遁卦和䷡大壮卦。又河南安阳出土的陶范上有𠄎十八×十和一十八+×八两组数字，即五七六八七七和一七六七八六，转换成阴阳爻，便成䷛中孚卦和䷚渐卦。当然，从数字卦简化为阴阳符号卦画，是一个长期的演变过程。假如确定这些数字符号是卦，那么，其占筮的工具是什么？是龟甲还是蓍草？从取象形来看，似乎更近于用蓍草的方式。因为“筮，数也”（《左传》僖公十五年），筮占就是按照一定方法求得数字，以定凶吉。

那么，上古之人又是如何用蓍草演化而成卦或八卦的呢？

《系辞传》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”认为古时包牺氏治理天下，仰头观察日月星辰现象，俯身看大地间高卑法则，观察鸟兽羽毛的文采和水土山川的地形，近的取象于人身，远的取象于宇宙万物，于是制作八卦，以能融合贯通神明的德性，类比万物的情状。这表明八卦是主体（圣人）广泛地观察和模拟天、地、鸟、兽、人身等客体事物的“象”、“法”、“文”、“宜”的结果。而这种对客观世界的特殊的反应，又决定了八卦象数思维的直观性和形式性。

八卦符号形式系统的产生，导源于周人筮占。关于周人揲

蓍草成数以定卦象的筮法，在《系辞传》中有记载：“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时。……是故四营而成易，十有八变而成卦。”这段阐述筮占步骤的话，因过简略而不详细节，使人难以明晓，今参照《左传》、《国语》所记筮事和朱熹的筮仪，融合裁度，大体理解为：占筮要准备50根蓍草作为演算的工具，取出一根不用，剩下49根蓍草合拢在一起，象天地未分时宇宙是一个浑然的整体“太极”。再随意把49根蓍草分成两部分，分二以象两，即象征太极生两仪，造分了天和地；再从此一部分中取出一根“挂一以象三”，即象征造分天地之后又产生了人；余下蓍草以四根一组往下演，象征一年四季春夏秋冬四季；数到最后，或余一、余二、余三、余四，取而夹在指间，称“归奇于扚”，即象征一年十二个月之外还有闰月；取彼一部分以四根为一组往下演算，数到最后，或余一、余二、余三、余四，取而夹在指间。把两次余数和“挂一以象三”的一根相加，其结果只有两个数：或五或九。经过“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇于扚”四个步骤，才完成了一次推演变化，即一变，这叫“四营而成易”。这样，除了“归奇”的蓍草外，剩下的蓍草只能是44根或40根。余下蓍草44或40根，按上述的进程再演变，剩下的蓍草根数只能是40或36或32根，这是第二变。把40或36或32根蓍草按上述的进程进行第三次演变，便是三变而成爻。三变蓍草根数结果只能有四种可能性：或36根，九四三十六，九揲之数为老阳，为阳爻，用“—”符号表示；或32根，八四三十二，八揲之数为少阴，为阴爻，用“--”符号表示；或24根，七四二十八，七揲之数为少阳，为阳爻，用“—”符号表示；或为24根，六四二十四，六揲之数为老阴，为阴爻，用“--”符号表示。三

变成一爻，每卦六爻需18变，即“十有八变而成卦”。这便是蓍草占筮成卦的进程。经过这一套蓍草占筮的推演程序，得出一系列的数，再根据圣人所规定的由数向卦的转换方式，将这些数变换成卦，形成了八八六十四卦，三百八十四爻。将六十四卦解剖开来，都是由八个经卦重叠而成的。八经卦称为八卦，即☰（乾）、☷（坤）、☳（震）、☴（巽）、☵（坎）、☶（离）、☱（艮）、☲（兑），这是《易传》象数思维的基本符号。

在《易传》看来，卦象作为一套直观的形式化系统，它具有巨大的包容性和不可穷尽性。象在易中的表现是一个以“--”、“—”两爻为基本构材的符号系统，而这一符号系统所代表的物象是极丰富的，具有最普遍的解释功能。《易纬》说：“卦者、挂也，言悬挂物象以示于人。”既然卦象是悬挂物象以示人，那么，它在实际的思维过程中也就可随时转变为物象。卦象统物象，不限于一事一象。例如，八经卦象是天、地、雷、风、水、火、山、泽，这些是其基本的卦象。而每一经卦又不限于一象。八经卦各个相重，“非反即覆”，构成六十四卦，不仅表明其象征意义的进一步扩大，而且直观地表现了物象之间的某些联系。例如，《易传》认为，由☰乾卦和☴巽卦构成的姤卦䷫之中，☰为阳象，为男，☴为阴象，为女，表明此卦有女遇男的婚姻之象。这种卦象→物象的结构，就是《易传》反映和揭示客观世界奥秘的唯象思维结构，其功能是通过卦象与物象之间的联结、转化以模拟反映和显示事物之间的联系。《易传》与一般典籍不同的地方，在于以卦象总领全篇，六十四卦就如《易》的骨骼，扫象则无《易》。而《易经》本身卦象的形成并非如此。它既不是由抽象思维，依照形式逻辑

的“格”一步步推导出来的，也不是依赖于形象思维“想象”出来的，而是在直觉形式的比类、模拟基础上，对宇宙世界和人生的直观的、整体的把握。

在《易经》中，象数思维还不明晰、系统，从《周易》的形成和发展而言，是《易传》对象、数、占（义）作了全面的阐释和发挥。《系辞上》说：“夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”认为《易》象是概括和模拟天下至赜至繁的事物的。又说：“参伍成变，错综其数，通其变遂成天地之爻，极其数以定天下之象，非天下之至变其孰能于此！”说明《周易》的重要功能，就是企图借助于象数和辞占的结构，在观念上把握事物和人类生活中的一切变化，即要求学易者自觉以变易作为思维模式来观察世界的变化。《易传》作者还把象数同阴阳五行结合起来，同时吸取老子“道生一，一生二”的宇宙本体论和生成论的思维模式，把《易经》八卦的形成系统化，提出“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”（《系辞上》）。从宇宙生成论上来说明《易》象的产生与发展。秦汉时，太极有时被解释为“道”，有时被诠释为“一”，《易传》作者企图把“道生一”与“太极”统一起来。假如我们把上述《系辞传》中的话图式化，便是由○→--、—（两仪）→二、二、二、二（四象）→三、三、三、三、三、三、三、三（八卦）。用这种思维来解释宇宙万物的产生、变化等各种现象，并把社会的运动、发展纳入这种唯象的思维之中。

总之，在《易传》作者看来，《易经》八经卦及六十四卦一经设定，就有着以简御繁的特殊的象数思维效用。《系辞下》说：“开而当名辨物，正言断辞，则备矣。”认为《易》书

能彰明往事，察知未来，显现细微之事，阐发幽隐之事，其开列出六十四卦的卦名，所命的卦名无不恰当，能辨别出它所代表的各类事物，其卦爻辞取名多用细小的事物做比喻，来类比大事，即“其称名也小，其取类也大”。可见“取象比类”，是《周易》象数思维的基本特征。取象的目的在于比类。所谓取象，是选择个别事物作典型；所谓比类，则是根据个别事物中的共相加以演绎。就认识思维的方法而言，取象比类是由归纳到演绎、由个别到一般的思维方法，是归纳同演绎的综合运用。这一方法的特点，既非单纯讲综合，也非单纯讲分析，而是分析与综合的统一。具体说，取象比类，从思维借助于卦象而言，富有形象直观思维的成分；从取象的目的在比类而言，有逻辑思维的特点，寓理性思维于形象思维。因此，以取象比类为特征的象数思维方法，是形象思维同逻辑抽象思维相互诱导的特殊思维方法。张岱年先生对《易传》的认识论和思维方法，就有十分精当的论述。他说：《易传》讲“由仰观俯察以至于穷神知化。”又说：《易传》讲“体物或穷理”，“即由对物的考察以获得对于宇宙根本原理之直觉，兼重直觉与思辨，可以说是体道与析物两法之会综。”体道，“即直接地体会宇宙根本之道，是一种直觉法”；析物，“即对于外物加以观察辨析”（《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第585页）。

《易传》中的众多事例，都充分揭示了“取象比类”这一思维方法的基本特征。例如，《屯》䷂卦，卦象为上坎下震，坎象为水为云，震象为雷。因此《象传》说：“云雷。屯。君子以经纶。”“云雷”是取其象，“经纶”是比类的结论。朱熹解释说，云雷交结，正是君子大有作为之时。王船山则更深刻指

出：《屯》卦是告诫君子当以“绸缪深厚之心”，慎重抉择，“震迅发起之气”，果敢行动，取代“不秩不序之天下”，而成就“开物创治之大业”（《周易大象解·屯》）。这里，王船山已完全把简单的卦象演绎成一篇鼓励人们大有作为的政治哲学。

综上所述，《易传》的象数思维，源自古代巫术，具有迷信神秘的成分。毋庸置疑，作为思维方法，它存在着机械论、循环论、直觉主义和超逻辑等方面的局限性，不利于人们进行精密的逻辑思维。但是，其强调阴阳对立、刚柔调和的致思准则，注重从整体上、宏观上把握事物运动变化的内在矛盾，注重发展的节律和周期，追求事物之间的稳定和谐统一，这是象数思维的合理而有益之处，应加以肯定和吸取。《易传》这种从象数视角去观察和认识世界的方法，经历史性的凝聚沿传，逐渐演绎成为中华民族所具有的一脉相承、独具特色的易学思维方式，产生了广泛而深远的影响，已渗透到中华民族的心理结构、生活方式、行为方式、思维方式、情感方式等各个方面。

《易传》中的象数思维，是否符合《易经》本义？则没法考证。它只能看作是《易传》的思想。但除此之外，还没有更确切的材料说明《易经》时代的象数思维，所以我们在此作一介绍，以供读者参考。

（方国根）

第三编 易学及其历史

一 易学概述

(1) 易学与经学

易学是随着儒家经学的确立和发展而形成和发展起来的，是经学的一个重要组成部分。所谓“经学”，是研究《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》六部古代经典的学问。《易经》作为中国一部古老的典籍，其流传已有三千年的历史。早在春秋战国时代，就已被视为重要的典籍，以后在长期的封建社会中，一直被奉为神圣的经典，其影响之深远，在世界历史上是少见的。《易经》本是占筮用的一部迷信之书，可是后来随着对它的解释，学术界视之为讲哲理的书。从汉朝开始，由于儒家经学的确立和发展，它被列为《五经》之首，人们对它的研究遂成为一种专门的学问，即易学。易学同《易经》既有联系又有区别。《易经》，是周人占筮记录的系统化，古人依据其中的卦爻象和卦爻辞推断人事的吉凶。易学则是对《易经》所作的种种解释。广义的“易学”包括作为“十翼”的《易传》；狭义的“易学”，专指“十翼”之外对《易经》的解释。在一般情况下人们在狭义的范围内使用“易学”概念，本

书也遵此义。在长期的发展过程中，易学对中国古代的哲学、宗教、科学、文学艺术以及政治和伦理生活都发生了深刻的影响，是中国学术史上的一块丰碑。

易学作为一门学问，其对《易经》的研究，包括文字和义理两个方面。《易经》的文字十分古奥、简练，要了解其中的义理，首先要弄清卦爻辞的字义。所以许多易学家把毕生的精力，放在对《易经》文字的解释和考证上。现在传下来的有关《易经》注疏，一部分内容属于这种解字的系统。历代易家也研究《易经》的义理，特别是哲学家们依据其对义理的解释，建立和阐发自己的哲学体系。他们对《易经》的解说和对其理论思维的探讨，涉及到宇宙、人生的根本问题，包括哲学基本问题和事物发展的一般规律。这部分内容，可以称之为易学哲学。历代关于《易经》的解说和注疏，都有这方面的论述。这同经学的内容也是一致的。

历史上对《易经》的研究，随着社会的发展，文化思想的演变，经历了不同的历史阶段，形成了许多流派，其内容也不断丰富和发展。古代的易学史，将《易传》排除在外，大致可以分为四个时期，即汉易时期，晋唐易学时期，宋易时期，清代汉学时期。每个时期的易学都有自己的历史特点，并且同古代经学发展的历史相适应。春秋战国时代，孔子删定六经，为经学的开辟时代；春秋时的易说和战国时期形成的《易传》则为易学奠定了基础。两汉经学大盛，分为今文经学和古文经学两大学派。今文经学专明大义微言，大讲天人感应、阴阳灾变；古文经学多详章句训诂。两汉易学亦有今古文学之分，并同当时的天文历法相结合，受占星术和天人感应说的影响，形成了以卦气说为核心的易学体系。晋唐时期，经学衰微，而易

学则同老庄玄学相结合，将《易经》原理玄学化，使其成了“三玄”之一，有所谓“辅嗣《易》行无汉学”之说。宋代的经学被称为宋学，其风气发生了很大变化，标新立异，注重探讨和阐发儒家经典中的义理，“因经以明道”。此种学风对宋易影响很大，也成为宋易的特征之一。宋易不追求《周易》经传文字训诂方面的解释，不停留在经文的表面字义上，而注重其中的义理，借《周易》经传阐发自己的哲学体系，其发展一直延续到清初。至清代汉学复盛，对《易经》的研究又回到了汉易的传统。直到“五四”运动以后，随着新文化运动的深入，对《周易》的研究，才摆脱了经学的束缚，开创了新的局面。

各个时期的易学虽然受着经学发展的制约，但作为一种学问，也有自己的特色。易学的内容是通过对《易经》占筮体例的解释体现出来的，从而形成了象数之学和义理之学两大对立的流派。这是其它经学所没有的。易学以易学哲学体系的博大精深而独树一帜，并为其它经学提供了理论基础。中国古代哲学，就其赖以出发的思想资料 and 理论思维形式说，在很大程度上是通过易学的形成和发展而发展起来的。其影响并不限于儒家领域，其它系统如玄学、道教、佛教，往往从《周易》的研究中吸取营养，其发展同易学的发展有着密切的联系。易学影响之深远，是其它经学无可比拟的。

（郑万耕）

（2）易学中的两大流派和演变

易学作为一门学问，是通过对《易经》占筮体例的解释形成和发展起来的。其对卦爻象和卦爻辞的解释，从战国时期的

《易传》开始，就存在着取象说和取义说的对立。取象说是取八卦所象征的物象解释《易经》中的卦爻象和卦爻辞。取义说是取八卦和六十四卦卦名的涵义，解释卦爻象和卦爻辞。如对乾坤两卦的解释，取象说以乾为天以坤为地，或以乾为阳气以坤为阴气；而取义说则以乾为刚健以坤为柔顺。这两种说法，在《易传》的体系中是并存的，而又互相补充。可是，汉朝以后，这两种说法逐渐发展为两大对立的流派：象数学派和义理学派。着重从阴阳奇偶之数、九六之数、大衍及天地之数、卦爻象以及八卦所象征的物象来解说《周易》经传文义的，称为象数之学。而着重从卦名的意义和卦的德行解释《周易》经传文，注重阐发其中义理的，则属于义理之学。这两大流派，无论对《周易》经传文字的解释，还是对其理论的阐发，都具有自己的特色，而且展开了长期的争论。即使同一学派之中，又分为不同的宗派，互相攻驳。不同的学派在斗争中又相互影响，经常吸收对方的思想资料 and 个别论点，用来丰富自己的理论体系和内容，从而不断推动易学的发展。

从现存的史料来看，对《易经》的解说始于春秋时期，到战国时代，发展为《易传》。春秋战国时代可以说是古代易学的奠基时期。《易传》以儒家的伦理观念、道家和阴阳家的天道观为指导思想解释《易经》，企图从哲学的高度予以概括，提出了许多哲学范畴和命题，建立了自己的理论体系，成为战国时期一大哲学流派，为易学及其哲学奠定了理论基础。

汉初，由于统治者表彰儒家，提倡经学，《易经》被尊为《五经》之首，人们对它的研究，成了一种专门的学问，即易学。无论官方和民间，都有一批经师和学者，以治《易》为己任，使汉代易学成为易学史上十分发达的阶段。西汉学者解

易，就其学风说，有三种倾向。一是以孟喜、京房为代表的官方易学，宋人称之为象数之学，乃汉易的主流。其特点是：以象数解说《周易》经传文；以卦气说即以六十四卦配日、候、节气，解说《易经》原理；利用《周易》讲阴阳灾变。二是以费直为代表的易学，以《易传》文意解说经文，注重义理，不讲卦气和阴阳灾变，后来发展为义理学派。三是将易学同黄老之学结合起来，讲阴阳变易学说。西汉末又出现了《易纬》，发展了孟京的象数之学，并进一步将其理论化和神秘化，是汉易中的一个重要派别。至东汉，范升传孟氏易以授杨政，而陈元、郑众皆传费氏易，其后马融又授郑玄。郑玄作《易》注，荀爽又作《易传》，皆为费氏之学。东汉末年，魏伯阳著《周易参同契》，将卦气说同炼丹术结合起来，以《周易》原理解说炼丹的理论和方法，成为道教易学的先驱。

晋唐易学则同老庄玄学相结合，将《周易》原理玄学化，《周易》成了“三玄”之一。以王弼、韩康伯为代表的玄学派易学，是这个时期易学发展的主流。他们从义理的角度说明《周易》的原理，有意识地排斥取象、互体、卦变、纳甲等说，一扫汉易中象数之学的烦琐解易学风，给人以清晰明快而又意义深远之感，是学术史上的一次解放。另一方面，又以老庄玄学观点解释《易经》卦爻辞和《易传》中的概念、范畴，将易理进一步抽象化和逻辑化。此派易学，从易学史上看，由于排斥汉易中的象数之学，注重义理，创立了义理学派。自此费氏之学大兴，而京氏遂衰。唐孔颖达奉敕编《周易正义》，采王韩二注，推崇玄学派易学。但孔疏并不墨守门户之见，对各家易说皆有所吸取和肯定，具有调和象数和义理两大流派的倾向。同时，又力图扬弃王弼派贵无贱有的思想，将玄学中的贵无论

引向崇有论，以汉易中的元气说、阴阳二气说解释《周易》原理，标志着从汉易到宋易的过渡。李鼎祚著《周易集解》，汇集汉易系统中象数派的注释，以纠孔疏之偏，所谓“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”。乃提倡汉易象数之学的代表。

宋易是中国古代易学发展的新阶段。不再追求《周易》经传文字训诂方面的考证，而注重探讨和阐发其中的义理。宋易各派都追求《周易》中的哲理。将《周易》的原理高度哲理化，是宋易的特征之一，标志着古代易学哲学发展的高峰。北宋是宋易的开创时期。其中也存在着象数和义理两大对立的流派。象数派以刘牧、周敦颐、邵雍、朱震为代表，其间又有不同。刘牧推崇河图、洛书，提出各种图式解说《周易》原理，被称为图书之学。以后，周敦颐着重讲象，邵雍着重讲数，将汉唐易学中的象数之学进一步哲理化，特别是数理化了，被称为数学派。朱震则对象数之学作了一次总结，为象数派易学提供了一套理论体系。义理学派以程颐和张载为代表，吸取王弼派以义理解易的学风，又竭力排斥以老庄玄学观点解释《周易》。但程颐偏重取义，形成了理学派的易学体系，张载偏重取象，形成了气学派的易学体系，在易学史上都具有划时代的意义。南宋朱熹站在义理学派的立场，企图调合象数和义理两大学派，对北宋以来的易学及其哲学的发展，进行了一次大总结，形成了一个庞大的易学体系，对以后几个世纪的易学的发展，都发生了深刻的影响。此外，还有以杨简为代表的心学派易学和以叶适为代表的功利学派的易学，对易学的发展皆有所贡献。

宋易是就其形态说的，并不限于两宋，其发展一直延续到清初。元明两代是宋易深入发展的时期。有一批学者，以阐发

程朱易学为己任。明代《周易大全》的颁布，标志着程朱派易学，特别是朱熹易学取得了统治地位。由于朱熹易学并不一概排斥象数之学，元明两代的象数之学也颇多创新，而象学逐渐成为象数之学的主流。此派易学不仅主取象说，而且兼论理和数，著名易学家来知德即其代表人物。方以智父子继承象学的传统，又吸收了数学派的观点，对元明以来的象数之学作了一次总结，标志着象数之学发展的高峰。由于象数之学提倡以象解易，因而提出了许多图象以解说易理，又形成了易图学。易图学是宋代图书之学的新发展。明清之际，王夫之从义理学派的角度对宋明以来的易学及其哲学进行了一次总结，继承气学和象学的传统，修正程朱义理之学，批判心学，并同邵雍易学、河洛之学以及两汉以来的象数之学展开了辩论，建立起一个博大精深的易学哲学体系，标志着义理之学的鼎盛。

清代汉学兴起后，对《周易》的研究又回到汉易的传统。清代汉学家，如惠栋、张惠言、焦循等，对《周易》经传文字方面的注释和考证，特别是对汉易的整理和解说，作出了自己的贡献。但对《周易》原理的探讨，没有摆脱汉易的藩篱，虽也有某些新义，却没有形成自己的独特的体系。晚清以来，对《周易》的研究虽未中断，但创见甚少。只是到了“五四”运动以后，随着西方辩证思维在中国的传播，对《周易》的研究才开创了崭新的局面。

（郑万耕）

（3）研究历代易学的意义

易学源远流长，其间，经历了不同的阶段，形成了许多流

派，其内容也不断丰富和发展，是前人留给我们的一份极为珍贵的文化遗产。研究历代易学，对于了解中国文化思想的优秀传统、中国哲学的民族特色以及发展进程，都具有重要意义。

研究历代易学，对于破除迷信观念，理解和把握中国文化的优秀传统，是有意义的。《易经》本是卜筮之书，其形成出于占筮的迷信，后来作为一种推测人事吉凶和命运的方术，在社会上仍很流行，成为封建迷信的一部分。但它又有自己的特点，即依据卦爻象的变化推测人事的命运，其中含有某种逻辑思维 and 理智的因素。后来的易学及其哲学，将这种因素加以发展，使《周易》逐渐变成指导人们生活，规范人们言行以及观察和分析问题的指南。历代易学在其发展过程中，逐步打破了迷信的领域，通过对《周易》原理解释，终于发展为一种哲学世界观，集中到一点，即以阴阳变易的法则说明一切事物。历代易学所着重阐发的“自强不息”、“厚德载物”的观念，则逐步深入到中国社会的各个阶层，成为中华民族的精神之一。易学具有中国的特色，是其它民族和国家所没有的。研究易学发展的历史，对于理解和把握中国文化的优良传统，无疑是有帮助的。

研究历代易学，对于锻炼人们的理论思维、发展具有中国特色的哲学世界观和方法论具有重要意义。《周易》在中国历史上之所以能够产生极其深刻的影响，不在于占术，也不在于其思想的表现形式，如卦爻象和卦爻辞，而在于其理论思维的内容。其中最为突出的是观察世界的辩证思维。《易经》自身就已蕴藏着辩证思维的萌芽，后来经过易学家和哲学家的阐发，在漫长的封建社会的发展过程中，逐渐形成一种逻辑的和理论的体系，这在世界古代学术史上是少见的。正因为如此，

《易经》这部古老的典籍，长期以来受到人们的推崇，吸引着历代的易学家、哲学家、科学家和历史学家探讨其中的奥秘。中国人的理论思维水平，在同西方哲学接触之前，很重要的一部分是通过对《周易》的研究得到锻炼和提高的。这是中国文化的骄傲。我们研究历代易学，特别是其中的哲学，就是要批判地继承这份珍贵的遗产，总结其理论思维的经验教训，锻炼我们的思维能力，这对发展科学的世界观和方法论，使其具有民族的形式和中国特色都有极其重要的意义。

研究历代易学，对于深入了解中国哲学的内容及其发展过程，也很有必要。中国古代哲学，就其所依据的思想资料说，影响深远的有四种类型：《周易》，《四书》，《老子》和《庄子》，佛教典籍。这四种类型的哲学体系，都有自己的术语、范畴和命题，而且以注疏的形式发展自己的理论。《周易》虽为儒家经书，但其影响并不限于儒家的领域，其它系统的哲学，如魏晋玄学和道教哲学，同易学的发展都有着密切的联系。不研究易学，对玄学的形成和演变，对道教的炼丹理论，都难以做出正确的评论。就儒家系统说，《四书》所讲的内容、使用的术语和范畴，偏重于政治、道德问题，对自然观和宇宙观的论述较为贫乏。从《易传》开始，儒家哲学才具有了一个较为系统但尚很粗糙的体系。汉朝以后，这一体系逐渐完善，到宋明时期发展到高峰。宋明道学作为中国古代哲学的一种形态，从周敦颐到朱熹，再到王夫之，就其哲学体系赖以出发的思想资料和理论形式说，是通过易学而形成和发展起来的。宋明哲学中的五大流派，即理学派、数学派、气学派、心学派和功利学派，都同易学理论结合在一起。他们对哲学基本问题的回答，除王守仁心学外，基本上来于易学哲学中的问

题。易学哲学所提出的范畴，如太极、乾坤、阴阳、道器、理事、理气、形而上和形而下、象数、言意、神化等，都对古代哲学的发展产生了深刻的影响。弄清这些范畴的起源、演变及其哲学性质，同样需要研究易学的发展。

《周易》推天道以明人事，因此，历代易学家大多把《周易》视为总结历史经验、处理人际关系、经世济民、拨乱反正的教科书。研究历代易学，对于我们治理国家，正确处理各种社会矛盾，改善经营管理，发展商品经济，也会大有裨益。

（郑万耕）

二 两汉易学

（1）汉易与今古文经学

两汉时期的易学，后人称之为汉易。秦始皇焚书，《周易》以卜筮之书而幸免于火，其传授一直没有中断。汉初，由于统治者表彰儒家、倡导经学，《周易》被尊为《六经》之一，并居其首，人们对《周易》的解说，成了一种专门的学问。两汉时期，无论官方和民间，都有一大批经师和学者，以治易为己任，使汉代易学成为易学史上十分发达的阶段。

据史书记载，汉代易学皆本于田何。田何传《易》于周王孙、丁宽、服生，皆著《易传》数篇，后又传于杨何。丁宽传《易》于田王孙，田王孙又授《易》于施仇、孟喜、梁丘贺，于是，“《易》有施、孟、梁丘之学”（《汉书·儒林传》）。孟喜传《易》于焦延寿，焦又影响京房，于是“《易》有京氏

之学”（同上）。施、孟、梁丘、京氏四家皆立于学官。这是西汉官方易学发展的情况。此外，还有一个易学传授系统，以费直为代表，被称为费氏易，于是“有费高（高相）二家之说”（《汉书·艺文志》），未立博士，属于民间易学。官方易学属于今文经学系统，以费直为代表的民间易学则属于古文经学系统。用当时通行的隶书写的经典称为今文经学，而用篆书写的经典则称为古文经学。今文经学对经典的解释，倾向于把儒家宗教化，发挥天人感应的神秘主义，而古文经学的倾向是反对用天人感应等神秘主义解释儒家经典。

西汉学者解《易》，就其学风说，可以归结为三种倾向。一是以孟喜、京房为代表的官方易学。其特点是：以奇偶之数 and 八卦所象征的物象解说《周易》经传文；以卦气说解释《周易》原理；利用《周易》讲阴阳灾变。二是以费直为代表的易学，不讲卦气和阴阳灾变，而以《易传》文意解经，注重其中的义理。三是以道家黄老之学解释《周易》，讲阴阳变易学说，如《淮南子》、严君平、扬雄的易说。此三种解易倾向，其影响大的是孟京易学。他们是汉易象数之学的创始者。汉易作为易学史上的一大阶段，可以孟京易学为代表。

西汉末年，由于社会危机的加深，谶纬开始流行，出现了《易纬》。纬书是对儒家经书所作的种种神秘主义的解释，《六经》皆有纬。《易纬》即对《周易》经传文所作的解释，是汉易的一个重要派别。此派发展了孟京易学，吸收西汉元气说、阴阳五行说以及今文经学的神学目的论解说《周易》，将卦气说和象数之学进一步理论化和神学化了。其代表性的著作有《乾凿度》、《稽览图》、《是类谋》等。

至东汉，范升传孟氏易，以授杨政，而陈元、郑众皆传费

氏易，其后马融又授郑玄。郑玄作《易》注，荀爽又作《易传》，皆为费氏之学。自此，费氏大兴，京氏遂衰。但传费氏易者，也都受了京房易学以及《易纬》的影响。如郑玄解经，虽属古文经学的传统，但又精通今文经学，以注纬书而闻名。荀爽虽不大讲阴阳灾变，但亦主卦气说。继承费氏易学的传统，排斥京房易学影响的是曹魏时期的王肃。王肃解《易》，注重义理，略于象数，成为义理派王弼易学的先导。与王肃同时的虞翻，一方面讲卦气说，一方面又继承荀爽易学的传统，其易学可以说是汉易中象数之学的进一步发展。所以清代著名汉学家惠栋注《易》，专以荀爽、虞翻为主，而张惠言则专攻虞氏易。

除了儒家解易的系统外，道家黄老之学解易的传统也未中断。东汉末年，魏伯阳著《周易参同契》，将卦气说同炼丹术结合起来，以《周易》原理解说炼丹的理论和方法，提出月体纳甲说，即以八卦或六十四卦配干支和日数，以月亮的盈亏说明炼丹运火的程序，成为道教易学的先驱。《参同契》解易，从易学史的角度看，也属于象数学派，对后来易学的发展也产生了一定影响。经过宋初道士陈抟到邵雍等人，发展为宋明易学中的图书学派或象数学派。

（郑万耕）

（2）汉易的主要特征

汉易的主要特征是以卦气说解释《周易》原理。所谓卦气，即以八卦或六十四卦配一年四时、十二月、三百六十五日，并以此解说一年节气的变化。

汉宣帝时的孟喜是汉易中卦气说的倡导者。其易学的特点，就是以《周易》卦象解说一年节气的变化。其以坎、震、离、兑四正卦主管二十四节气，一卦六爻，每爻主管一个节气，如坎卦初六为冬至，九二为小寒，六三为大寒，六四为立春，九五为雨水，上六为惊蛰，其它三正卦以此类推。其余六十卦，每卦主管六日七分，配以七十二候。其中十二辟卦，即复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤代表十二月。从复至乾，阳爻自下而上逐渐增加，是阳息阴消的过程；从姤至坤，阴爻逐渐增长，是阴息阳消的过程。所以，此十二辟卦又称为十二月卦或十二消息卦，表示一年之中阴阳二气消长的过程。

汉元帝时，京房进一步发展了孟喜的卦气说。其以六十四卦三百八十四爻配一年的日数：四正卦的初爻，即主二至二分之爻，各为一日八十分之七十三；颐、晋、升、大畜，此四卦各居四正卦之前，各为五日十四分；其余各卦，皆当六日七分。以六子卦即坎、巽、震、兑、艮、离配二十四节气，一卦之初、四爻主两个节气，连其“同用”之节气，共二十四气。而乾坤父母卦乃二十四节气的根本，不纳入卦气。并以阴阳二气说予以解释。京房对六十四卦排列次序的解释，提出八宫卦次说，其中亦渗透着卦气说的内容。其以乾宫为阴息阳消的过程，坤宫为阳息阴消的过程。并配以起月说，如八宫中的阳卦四卦在巳主四月，其一世卦在子主十一月，二世卦在丑主十二月，三世卦在寅主正月，四世卦在卯主二月，五世卦在辰主三月；八宫中的阴卦四卦在亥主十月，其一世卦在午主五月，二世卦在未主六月，三世卦在申主七月，四世卦在酉主八月，五世卦在戌主九月。阳卦中的游魂也主二月，归魂也主正月；阴卦

中的游魂亦主八月，归魂亦主七月。此乃对孟喜十二月卦说的阐发而稍有不同。

西汉末年出现的《易纬》，又进一步发展了京房的八卦卦气说，以八卦配入一年十二月、三百六十日和四正四维的方位之中，提出一个世界图式，企图说明阴阳二气的运行同八卦的关系，以阴阳之数说明八卦所主一年四季节气的变化具有数的规定性。从而为孟京倡导的卦气说，提供了一种哲学的根据。这样，通过卦气说，便将西汉以来的自然哲学更加系统化了。

卦气说对汉代易学、哲学和自然科学都产生了深刻影响。东汉以来的经学家，即使是古文经学派的学者，解释《周易》经传时，都不同程度地吸取卦气说。马融、郑玄、荀爽，尤其是虞翻，皆主卦气说。西汉哲学家扬雄，模仿《周易》而作《太玄》，提出一个世界图式，以八十一首表示一年四季阴阳消息的过程，即受卦气说的影响。同时，卦气说又成为天文历法的重要理论依据，如刘歆的《三统历》、东汉末年的《乾象历》以及后来的《正光历》、《开元大衍历》等。实际上，卦气说又成了古代历法的一个组成部分。

（郑万耕）

（3）孟喜与京房的易学

汉易是易学发展的一个兴盛阶段，而孟喜与京房易学可以说是汉易的代表。孟京易学是西汉今文经学和天文学相结合的产物。今文经学解经，提倡阴阳灾异迷信。由于天文学的进步和太初历的推行，并在理论上予以解释，阴阳五行学说有了很大发展。孟京易学正是在这种环境中形成和发展起来的。此派

易学，宋人称之为象数之学。其特点是：以象数解释《周易》经传文；以卦气说解释《周易》原理；利用《周易》讲阴阳灾变。

孟喜是当时有名的今文经学家。他与施仇同学，施仇曾参加汉宣帝召开的石渠阁经学讨论会。其易学，以阴阳说解说《周易》，并以此推测气候的变化，推断人事的吉凶，乃汉代卦气说的倡导者。据唐代僧一行《卦议》所述，其以六十四卦配四时、十二月、二十四节气和七十二候，即所谓卦气，以解释一年节气的变化。具体是：以坎、震、离、兑四正卦各主管二十四节气中的六个节气，从冬至到惊蛰为坎卦用事或发生作用，春分到芒种为震卦用事，夏至到白露为离卦用事，秋分到大雪为兑卦用事。一卦六爻，每爻主管一个节气，如坎卦初六为冬至，九二为小寒，六三为大寒，六四为立春，九五为雨水，上六为惊蛰。其它三正卦以此类推，其初爻分别为春分、夏至和秋分。其余六十卦分配于十二个月之中，每月五卦，每卦主管六日七分，配以七十二候。自十一月冬至初候开始，中孚卦用事，为一年节气变化的开始。到次年十一月大雪末候颐卦，为一年节气变化之终。此六十卦按辟（君）、公、侯、卿、大夫五爵位，分为五组，每组十二卦。其中十二辟卦为：复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤，代表十二月和一年节气中的中气（处于月中的节气），而其中刚柔二爻的变化即体现阴阳二气消长的过程。从复至乾，阳爻自下而上逐渐增加，复卦象一阳生，临为二阳生，泰为三阳生，大壮为四阳生，夬为五阳生，乾卦六爻皆阳，表示阳气极盛。此为阳息的过程，同时又是阴消的过程。从姤至坤，阴爻逐渐增长，是阴息阳消的过程。以此象征

一年十二月、二十四节气和七十二候的变化。所以又被称为十二月卦和十二消息卦。可以看出，孟喜易学是以阴阳二爻和奇偶之数代表阴阳二气，以卦象中阴阳二爻和奇偶之数的变化解释阴阳二气消长的过程，表现了象数之学的特征。

京房字君明，本姓李，推律自定为京氏。是焦延寿的弟子，以讲占候之术闻名于世，被石显所谮诛，死于汉元帝建昭二年（公元前37年）。其解易不诠释经文，创造了许多占算的体例，实际上是以六十四卦象和卦爻辞为资料，阐述自己的易学体系，所以被视为“异党”。他进一步发展了孟喜的卦气说，并吸收了阴阳五行学说，成为汉易的代表人物之一。

从现在流传下来的《京氏易传》看，其以八宫卦排列六十四卦的顺序，并以此表示卦爻象的变化乃阴阳消长的过程。他将八经卦的重卦分为“八宫”，又称为“八纯”，按乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑的次序排列，前四卦为阳卦，后四卦为阴卦。每宫一纯卦又统率七变卦，如乾宫乾为纯卦，统率姤、遁、否、观、剥、晋、大有七卦。纯卦又称为上世卦，六爻皆不变。其所属各卦有一爻变者，即阳爻变为阴爻，阴爻变为阳爻，称为一世卦，如乾宫中的姤卦，初画为阳爻，乃乾卦初九爻所变。有二爻变者，称为二世卦，如乾宫中的遁卦，初画、二画皆为阳爻，乃乾卦初九、九二爻所变。三爻变者称为三世卦，四爻变者称为四世卦，五爻变者称为五世卦。第六卦称为游魂卦，即五世卦中的第四画，阴爻变阳爻，阳爻变阴爻，或恢复为本宫卦中的第四爻象。第七卦称为归魂卦，即游魂卦的下卦，变为相反的卦象，或恢复本宫卦的下卦象。一世二世又称为地易，二世三世又称为人易，五世八纯称为天易，游魂、归魂称为鬼易。列一八宫卦次图，示之如下：

八 官 卦 次 图

世、游、归		八 官 卦							
八 上	纯 世	乾 ䷀	震 ䷲	坎 ䷜	艮 ䷳	坤 ䷁	巽 ䷸	离 ䷄	兑 ䷹
一	世	姤 ䷫	豫 ䷏	节 ䷻	贲 ䷖	复 ䷗	小畜 ䷈	旅 ䷷	困 ䷮
二	世	遁 ䷗	解 ䷧	屯 ䷂	大畜 ䷙	临 ䷒	家人 ䷤	鼎 ䷱	萃 ䷬
三	世	否 ䷋	恒 ䷟	既济 ䷾	损 ䷨	泰 ䷊	益 ䷩	未济 ䷿	咸 ䷞
四	世	观 ䷓	升 ䷭	革 ䷰	睽 ䷥	大壮 ䷡	无妄 ䷘	蒙 ䷃	蹇 ䷦
五	世	剥 ䷖	井 ䷯	丰 ䷶	履 ䷉	夬 ䷪	噬嗑 ䷔	涣 ䷺	谦 ䷎
游	魂	晋 ䷢	大过 ䷛	明夷 ䷣	中孚 ䷼	需 ䷄	颐 ䷚	讼 ䷅	小过 ䷽
归	魂	大有 ䷍	随 ䷐	师 ䷆	渐 ䷴	比 ䷇	蛊 ䷑	同人 ䷌	归妹 ䷵

可以看出，乾坤两宫卦爻象的变化即表示阴阳消长的过程。乾卦六爻皆阳，表示阳气极盛，其次姤卦一阴生，次为遁卦二阴生……至晋卦表示阳不可尽剥，又复于阳，但未回到内卦之位，而是居于外卦四位，如灵魂游荡，故称为游魂。最后为大有卦，表示复归本位，即下卦变为本宫乾卦，故称归魂。这是阴息阳消的过程。相反，坤宫八卦，则表示阳息阴消的过程。

吸收五行学说解释《周易》卦爻象和卦爻辞，是京房易学的一大特色。他以五行配入八宫卦及卦中各爻，乾配金，坤配土，震配木，巽配木，坎配水，离配火，艮配土，兑配金。乾卦为阳卦，各爻配阳支，初爻为子，配水；二爻为寅，配木；三爻为辰，配土；四爻为午，配火；五爻为申，配金；上爻为戌，配土。坤为阴卦，各爻配以阴支，初爻为未，配土；二爻为巳，配火；三爻为卯，配木；四爻为丑，配土；五爻为亥，配水；上爻为酉，配金。其它六子卦各爻，按阴阳区分，配入五行，皆与此相类。并以五行生克说解释卦爻象的吉凶。这在汉代以前是没有的，以五行范畴解说《周易》始于京房。

京房还进一步发展了孟喜的卦气说，所不同的是：第一，其将坎震离兑四正卦也纳入一年的日数之中，以六十四卦三百八十四爻配一年的日数。第二，于四正卦之外，又增加巽、艮两卦，主管二十四节气。而乾坤两卦不纳入卦气，因为此两卦为父母卦，乃阴阳二气的代表或二十四气的根本。

此外，京房还提出了许多新的占筮体例，如世应说、飞伏说、纳甲说等解释卦爻辞。所谓世应，即每卦皆以一爻为主，为主之爻称为居世、治世、临世，而与其应位之爻与之相应，如初与四应，二与五应，三与上应，此即世应说。所谓飞伏，可见而现于外者为飞，不可见而藏于背后者为伏，飞伏皆

指对立的卦象和爻象而言，如乾卦象为飞，坤卦象潜伏于乾象背后，即为伏。而纳甲是说，八宫卦各配十天干，其各爻各配以十二地支。甲为十干之首，故称此说为“纳甲”；配以十二支，称为“纳支”。京房治易，长于灾变，以卦象占风雨温寒，大讲阴阳灾异，也是其一大特色。

由以上可见，京房易学贯穿着一个基本思想，即阴阳二气说。其以阴阳二气解释易学中的阴阳范畴，鲜明地提出了阴阳二气说。认为《周易》是讲变化的，所谓变化，就是阴阳变易。有阴阳二气相交相荡，升降反复，才有八卦卦象和人事吉凶的变易。而事物以及卦爻象的变易，总是又阴又阳，不能专于一面，这就是“一阴一阳之谓道”。以气具有两重性说明卦爻象具有两重性。并且阐述了阴阳转化的观念，提出了“物极则反”说。

孟京易学作为象数之学的开创者，对汉代及后世易学起了重要影响。通过其卦气说，建立起一个以阴阳五行为间架的哲学体系，将八卦和六十四卦看作世界的模式，将西汉以来的自然哲学更加系统化了。其以阴阳二气解释《周易》原理，借助天文历法知识阐述《周易》经传中关于事物变化的学说，是对先秦易学的一大发展，对后来的哲学家探讨世界本原及其运动变化的规律，都起了很大影响。

（郑万耕）

（4）易 纬

纬指纬书，是对儒家经书所作的神秘主义解释。《六经》皆有纬。《易纬》是对《周易》经传文所作的解释，乃汉易中

的一个重要派别。《易纬》同其它纬书一样，是今文经学派神秘主义思潮发展的产物。董仲舒是西汉的今文经学大师，以讲阴阳灾变而闻名。孟喜、京房以章句解易，并以卦象占风雨温寒。《易纬》正是在此种风气中形成和发展起来的。同孟京易学相比，《易纬》解易有两点较为突出：一是将《周易》神秘化，或者神学化；一是以象数解易，并将其理论化。在哲学上提出一个世界图式作为其卦气说和以象数解易的理论基础。现存的《易纬》主要有《乾凿度》、《乾坤凿度》、《稽览图》、《通卦验》、《是类谋》等，而《乾凿度》乃《易纬》解易的代表作。

《易纬》提出“太易”说，解释卦画的起源。认为乾坤两卦乃八卦和六十四卦的基础，乾坤卦象有形，乃从无形产生，中间经过“太易”、“太初”、“太始”、“太素”四个阶段。太易无形，变而为一，一又变而为七，七又变为九，这是奇数和阳气变化的过程。有了阳气之数一、七、九，则成为乾卦象。太易既变出阳气之数，又同时变出阴气之数二、六、八，则为坤卦象。清轻的阳气上升形成天，重浊的阴气下降成为地。这既是讲筮法即卦象形成的过程，又是借筮法讲宇宙的形成过程，主张世界来源于气混沌未分的状态，即元气，但又没有摆脱道家系统的影响，陷入了虚生气说。这就为汉易中的象数之学提供了理论基础。

《易纬》还提出“九宫说”，以阴阳之数的变化说明一年节气的变化，论述阴阳二气运行同八卦的关系。其以七、九为阳数，六八为阴数，阳主进，由七而九，象阳气之生息；阴主退，由八而六，象阴气之消衰。九六之数可为变之爻，《易》主变易，故以九六之数代表阳和阴二爻。阳九、阴六和阳七、阴

八皆合而为十五，这就是《系辞传》所说的“一阴一阳之谓道”。太一（北极星神）取阴阳之数即从一到九的次序，运行于九宫之中。九宫有四正四维，坎一离九震三兑七四卦居于北南东西四正位，为四正；乾六坤二巽四艮八居于西北、西南、东南、东北四角，为四维。四正四维与中五，纵、横、斜之数相加，亦皆合于十五。按郑玄的解释，太一在九宫中运行，始于坎宫一，其次入坤宫二，次入震宫三，次入巽宫四，然后入中宫五休息；而后又入乾宫六，依次入兑宫七，艮宫八，到离宫九结束，此即《乾凿度》所说“太一取其数以行九宫”。此说，乃京房卦气说的一种形式。其以阴阳之数、九宫之数说明八卦所主节气的变化具有数的规定性，并以太一即北极星神为四时变化的主宰者，又将卦气说神秘化了。

《易纬》更以八卦方位说解释一年四季阴阳二气消长运行的过程和节气的变化，进一步发展了京房的卦气说。其以八卦配十二月的节气，震居东方，位在二月；巽居东南方，位在四月；离居南方，位在五月；坤居西南方，位在六月；兑居西方，位在八月；乾居西北方，位在十月；坎居北方，位在十一月；艮居东北方，位在十二月。八卦各据自己的方位，主持四时的变化。每卦“用事”四十五日，八卦而周行一遍当一年三百六十日，用以体现一年四季阴阳二气消长的过程。阴阳二气在其中的运行是：阳气从十月（亥、乾卦、西北方）开始萌生，到十二月（丑、艮卦、东北方）形成，到四月（巳、巽卦、东南方）盛壮。盛极则衰，阴气即开始发生，到六月（未、坤卦、西南方）形成，到十一月（子、坎卦、正北方）达到极盛。阴极则阳生，又让位于阳。不仅如此，《易纬》还进一步配入五行水火木金土和五常仁义礼智信。这样，就形成了一个以

阴阳二气为核心，五行为间架的时间、空间相配合的世界模式。

《易纬》还提出了“易名有三义”（即简易、变易和不易）说，爻辰说，并为阴阳灾变说炮制了一个体系。在易学史上都有很大影响。东汉经师解易，多采其说。特别是其九宫说，至宋代被图书之学所吸收，被视为河图或洛书。成了宋明时期象数学派解易的重要内容。

（郑万耕）

（5）关于焦氏易林

焦氏指西汉梁人焦延寿，字贛，相传曾追随孟喜学《易》，是京房的老师。其易学“长于灾变，分六十四卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验”（《汉书·京房传》），也是汉易中讲卦气说的代表人物，尤其擅长占术。但《汉书·艺文志》列易学十三家，蓍龟十五家，而不及焦延寿之书。至《隋书·经籍志》方著录焦贛《易林》十六卷，《易林变占》十六卷于五行家。现在流传下来的《焦氏易林》，尚秉和先生以为乃西汉释《易》之书，而且完全无疑。实际上，《易林》既非焦延寿所作，亦非西汉之书。这不仅是因为《汉书·艺文志》没有提及，而且书中显然含有东汉人的说话。这一点顾炎武《日知录》已经指出。例如“萃之益”所说“长城既立，四夷宾服，交和结好，昭君是福”。事在元帝竟宁元年（公元前33年）。“屯之鼎”、“讼之恒”说：“区脱（窳匿之异音，为康居王）康居，慕仁入朝”，似用成帝时康居王遣子侍汉事。这些似乎皆引自《汉书》中所记的故事。其“坤之大畜”说：

“典册法书，藏在兰台，虽遭乱溃，独不遇灾”。豫之蒙，大有之离，大过之大过，巽之明夷等，皆有此语。兰台藏书，在东汉以前不大显著，而在东汉则成了最大的藏书处。这条似乎是说，经过莽新之乱，惟有兰台藏书得存，可以补史书之缺。这说明，现存《易林》乃东汉以后的著述。而李善《文选注》引《东观汉记》，沛献王辅于永平五年，曾以《周易卦林》占之，其繇辞即今《易林》“震之蹇”中语。《易林》似《周易卦林》之简称，只是最初未属焦氏。据此，《易林》当是汉明帝永平以前的著作。

就现存《易林》看，其以一卦变六十四卦，六十四卦变四千九十六卦，各系以辞，皆用四言韵语。其辞皆主取象说，所用之象与《周易》有关的约有一百七十余条，与《周易》无关的推广之象，则不下几千条。尤其值得注意的是，其正象、覆象并用。如“蒙之节”云：“三夫共妻，莫适为雌，子无名氏，翁不可知。”节卦上坎，互体上卦为艮，下为互震，三男俱备，下卦兑为女，故曰三夫共妻；震为子，艮为名，坎隐伏，故子无名氏；艮为寿为祖，故曰翁，坎伏故不可知。此即皆言正象。如“剥之巽”云：“三人同行，一人言北，伯仲欲南，少叔不得，中路分道，争斗相贼。”巽与震旁通，震为人为行。二至四为覆震，上下震，故曰三人同行。震为南，上震下震皆南行；二至四为艮，艮为少男，故曰少叔，震长男为伯，坎中男为仲，故曰伯仲欲南，独少叔一人不南而北。坎为中，震为道路，伯仲南，少叔北，故曰分道。艮为手，二至上正反艮相背，故曰争斗。坎为盗贼，故曰相贼。由此，可见其言覆象之一般。不仅如此，其偶尔还用半象，如既济、未济等。《焦氏易林》亦充分体现了汉易象数之学解易的学风。而其中许多辞

句引用《左传》、《国语》、《诗经》、《尚书》及《史记》、《汉书》中的故事，实亦开引史证易之先河。但总的说来，为了解说卦象，《易林》大都编造出一套粗糙、平庸，乃至胡说八道之语，并无理论思维的价值。

（郑万耕）

（6）郑玄易学

郑玄是东汉时期著名的经学大师。其解《易》，继承了费氏易学古文经学的传统，但又精通今文经学，以注纬书而闻名，所以也吸收了京房和《易纬》一些思想资料或观点，成为东汉象数之学的代表人物之一。

郑玄易学的特点之一，是以爻辰说解释《周易》经传文。所谓爻辰，即按《周易》六十四卦的顺序，每对立的两卦，其六爻配以子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二辰，代表十二个月份，为一岁；三十二对卦象则代表三十二年，从乾坤到既未济，往复循环，以此推算年代。如乾卦初九当十一月子，九二当正月寅，九三当三月辰，九四当五月午，九五当七月中，上九当九月戌；其对立卦坤卦初六当六月未，六二当八月酉，六三当十月亥，六四当十二月丑，六五当二月卯，上六当四月巳。这是第一年的爻辰顺序。以后，第二年屯蒙主岁月，屯初爻当十二月丑，蒙初爻当正月寅。第三年需讼主岁月，依次类推。但各卦的爻辰，逢九从乾爻所值，逢六从坤爻所值，如坎上六、大过上六，其爻辰皆为在巳，泰卦六五在卯，困卦九四在午，明夷九三在辰等。爻辰说本出于《易纬》，乃卦气说的一种形式。郑玄以此解《易》，追求卦爻辞

同卦爻象之间的内在联系，结果牵强附会，使易学变成了烦琐经学，成为象数之学的一大流弊。

郑玄易学的另一个特点，是以五行学说解释《周易》筮法，或者以五行说解释《周易》中的象和数。其吸收刘歆、扬雄以及京房易学中的五行说，用来解释《系辞》中的大衍之数 and 天地之数。认为天地之数各有五，一二三四五为生数，配以水火木金土，二四六八十为成数，亦如此配。但仅有天奇之数，无地偶之数，即只有阳而无阴，还不能生成万物。所以五行生数要与成数相配合，即地六配天一，地二配天七，地八配天三，地四配天九，地十配天五。此即《系辞》所说“五位相得而各有合”。并且，还配以北、南、东、西、中五个方位。如此配合，其总数为五十有五。天地之数五十有五，五行之气相并而通，故减去五数，即成为大衍之数五十。以揲蓍而言，五十数不能得出七八九六之数，所以五十又减其一，此即《系辞》所谓“其用四十有九”。郑玄此说，后来被称为五行生成说。它将大衍之数、五行的生数和成数视为万物生成的法则，成为汉易中象数之学的内容之一。

郑玄易学影响很大。三国时虞翻解《易》，将天地之数、五行之位同八卦卦象联系起来，即郑玄说的发展，唐孔颖达作《五经正义》、李鼎祚著《周易集解》更博采郑玄易说。至宋代，其五行生成说则为易学中的图书学派所吸收，刘牧将五行生成图以黑白点的图式画出来，称之为《洛书》，朱熹一派则称之为《河图》。

（郑万耕）

(7) 荀爽、虞翻易学

荀爽、虞翻易学乃汉易系统中以象数解《易》的重要代表。其解《易》，在哲学上没有提出新的理论体系；但从易学角度看，却在卦气说的影响下，提出了一些新的体例，可以总称之为卦变说。荀爽和虞翻皆以提倡卦变说而闻名。所谓卦变，是说一卦之中的爻象互易，成为另一卦象，以此解说卦爻辞的意义。

荀爽解《易》，提出了乾升坤降说。认为乾坤两卦乃基本卦，此两卦的爻位互易，乾卦九二居于坤卦六五爻位，坤卦六五居于乾卦九二爻位，此即乾升坤降，便形成坎离两卦，为上经之终；坎离两卦相配合，则成为既济和未济，为下经之终。所以，乾坤两卦爻位的升降乃八卦和六十四卦的基础。将此种体例加以推广，其它卦九二和六五爻位乃至其它各爻阴阳爻位，皆可以阳升阴降。而一卦之爻位升降，即可以变成另一卦象。此即卦变说。荀爽即以此体例解说《周易》经传文及其易学原理。以阴阳爻位的变易解释《易传》中的哲学命题，也成为汉易中象数之学的内容之一。

虞翻特别推崇荀爽的易学，进一步发挥了荀爽的阴阳升降说，将卦气说引向了卦变说，并以卦变说解释《周易》经传。其卦变说的内容主要有二：一是乾坤父母卦变为六子卦，一是十二消息卦变为杂卦。关于前者，他认为乾坤二五爻互易，则成为坎离两卦。离卦象中，初至三爻为离卦，二至四爻为巽卦，三至五爻为兑卦；坎卦象中，初至三爻为坎卦，二至四爻为震卦，三至五爻为艮卦。二至四爻和三至五爻各成一卦象，

是取京房互体、约象说。二至四称为互体，三至五称为约象，约象也是互体之意。关于十二消息卦变为杂卦，其认为乾坤两卦乃众卦的基础，两卦相互推移，则成为十二消息卦。其一阴一阳之卦皆自复、姤变来，二阴二阳之卦皆自临、遁变来，三阴三阳之卦皆自泰、否变来，四阴四阳之卦皆自大壮、观变来。而中孚、小过不在其列，另立体例，被称为变例之卦。夬、剥二卦亦为一阴一阳之卦，并入复、姤系统，所以不另立系统。

虞氏卦变说，并不限于上述两种形式，甚至认为，某卦的两爻互易，便可成为另一卦，如坎卦二与四爻互易，则变为屯卦；艮卦三与二爻互易，则变为蒙卦。因此，所谓卦变，说到底，无非是一卦中的阴阳爻象互易其位，从一卦引出一卦，两卦合在一起，解释卦爻辞，以推断人事的吉凶。

除此之外，虞翻解《易》还提出了旁通说。所谓旁通，是说一卦转化为对立的卦，六爻皆相反，如乾与坤、坎与离、中孚与小过、恒与益等，皆为旁通之卦。虞翻创造这些体例，无非是使一卦变为两个以上的卦，然后以取象说解释《周易》经传文，从而将汉易进一步引向了烦琐的解易道路。但其以卦变说取代京房和《易纬》的阴阳灾变说，无疑是一个进步。其以阴阳二爻互易及转化为变易的法则，即以对立面相易解释变化，则是一种辩证思维。

荀爽、虞翻易学在易学史上也有很大影响。唐李鼎祚《周易集解》广为收录。清代汉学家如惠栋、张惠言等，研究汉易则以荀、虞为主，并十分推崇虞氏易，形成了周易虞氏学。

（郑万耕）

(8) 王肃易学

王肃是曹魏时期的经学大师，乃古文经学派的集大成者。他18岁即从宋衷研读《太玄》，并为之作注，推崇刘向、扬雄，又善贾（逵）马（融）之学，而不好郑氏。其《周易注》，乃依其父王朗所作旧稿撰写而成，全面继承了费氏易的传统。其《易注》已佚，后人辑本。就现在流传下来的材料看，其解《易》，注重义理，以文字简明为其特色。如注师卦“君子以容民畜众”：“畜，养也”（所引王肃原文均见《黄氏逸书考》）。注大壮卦上六爻《象传》“不能进，不能退，不祥也。艰则吉，咎不长也”：“祥，善也。”仅注一字，文义脱然而出。又如注无妄卦说：“妄犹望，谓无所希望也。”注坎卦《彖》文“王公设险以守其国，险之时，用大矣哉”说：“守险以德，据险以时，成功大矣”。此种简易朴实的解易风格，即继承古文经学派的学风而来，是对汉代烦琐经学学风的一种反抗。而以《易传》中的观点，解说《周易》经传文，是王肃易学的又一特征。如注乾卦上九爻辞“亢龙有悔”说：“穷高曰亢，知进忘退，故悔也。”此即以《文言传》“贵而无位，高而无民”，“亢龙有悔，穷之灾也”，“元之为言，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧……”等文意加以解说。其注未济卦“小狐汔济”说：“坎为水为险为隐伏，物之险，穴居隐伏，往来水间者，狐也。”此本于《说卦》传。其注《序卦》传，则多引《彖》文之义释之。由于注重义理，以《易传》观点解释经文，所以其易注排斥汉易中的象数之学，特别是今文经学派和《易纬》的传统，不讲互体、卦气、卦变、纳甲等说。如

其释坤卦卦辞“西南得朋，东北丧朋”说：“西南阴类故得朋，东北阳类故丧朋。”此说本于《说卦》，既不讲荀爽的卦气说，也不讲虞翻的纳甲说。又如其注《文言》“水流湿，火就燥。云从龙，风从虎”说：“水之性润万物而退下，火之性炎盛而升上。龙举而景云属，虎啸而谷风兴。”此种解释，同荀爽乾升坤降说也是不同的。又如其释《系辞》“在天成象，在地成形”说：“象者，日月星；形，山川群物也。”此是本于马融注。而虞翻则以月体纳甲说解释“在天成象”，以“震竹，巽木，坎水，离火，艮山，兑泽，乾金，坤土”解释“在地成形”。特别值得注意的是，王肃易注无一字涉及阴阳灾变，同今文经学形成了鲜明的对照。

总之，王肃易学继承了费氏易的传统，以《易传》观点解释经传文，抛开汉易中的象数之学，特别是今文经学和《易纬》的传统，注重义理，文字力求简明。这种解易的学风，在当时颇有影响，为玄学家解易所吸收。当时的何晏、向秀皆有关于《周易》的注解，就现今流传下来的片断材料看，其解易亦以义理为主，近于费氏易的传统，有些文句，亦与王肃注义同。王弼易学也是继承和发扬了这一学风，其《周易注》中的许多观点，同王肃说是一致的。但王肃乃当时儒家经学大师，并非玄学家，而王弼则是魏晋玄学的代表人物。

（郑万耕）

三 晋唐易学

(1) 易学与玄学

魏晋是古代学术史、思想史以及哲学史上一大转变时期。总的情况是从两汉经学转为魏晋玄学。玄学是以老庄学说为核心而发展起来的哲学流派。魏晋时期，老庄学说十分流行，其提倡清静、无为和简易，对士族学者、思想家解释儒家典籍，起了很大影响。如玄学家何晏著《论语集解》，即以简明为主，是对汉代烦琐经学的一次清算。并以道家的虚无观念，圣人无情说、无为说解释儒家思想。这种解释儒家典籍的学风，是一种新的倾向。在此种风气的影响下，两汉易学则转向以老庄玄学解易的道路，成为易学史上的一大流派。玄学派的易学是这个时期易学发展的主流。

王弼是玄学派易学的创始人。其解《易》，继承了古文经学派解《易》的学风，以《易传》的观点解释经文，注重义理，文字力求简明，而抛开汉易中的象数之学，特别是今文经学派和《易纬》的传统，不讲互体、卦气、卦变、纳甲和阴阳灾变等，从而创立了义理学派。从哲学史上看，此派易学又把《周易》经传纳入玄学领域，成为魏晋玄学的一个组成部分。王弼注《易》，亦注《老子》，并以老庄玄学观点解释《周易》的卦爻辞，或通过《周易》的解释，引出玄学理论。如以“自然无为”、“归根曰静”说解释《彖》文，以“有生于无”的理论解释“乾坤二元”，以“虚无”实体解释“太极”，等等。其总的倾

向是，追求《周易》经传中的抽象的原则，并将对《周易》原理的理解进一步抽象化和逻辑化了，表现了其易学的理性主义特色。

晋韩康伯是继王弼之后，玄学派易学的又一代表人物。王弼注《易》，未及《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等传，韩康伯补之。唐孔颖达将王韩二注合在一起，收入《周易正义》中，成为王弼派易学的代表作。其学风同王弼一样，揉合易老，其《系辞》注可以说是王弼易学的发展。韩氏注《系辞》等传，不仅引王弼《周易注》和《周易略例》文，而且在理论上也有新的阐发。他进一步排斥汉易中的象数之学，依筮法中的取义说，从义理的角度说明《周易》原理，对王弼的易学观从易理的高度作了概括和阐发，进而将易理玄学化，使《周易》成为“三玄”之一。

王弼和韩康伯的易学，乃玄学派易学的代表，并且成了魏晋南北朝时期易学发展的主流。但玄学派的易学，不仅限于王韩二人。从曹魏时期开始，还有一批人，如竹林七贤之一的阮籍、荀爽的从孙荀粲、梁武帝肖衍以及周弘正、张讥等，提倡和宣扬玄学派的易学。他们的著作皆已佚失，不能窥其全貌。还有一些玄学家，如何晏、殷浩、刘惔等，并无系统解易的著作，但对易学中的哲学问题颇感兴趣，提出了一些有理论意义的问题，在当时引起了很大的反响。由于玄学的流行，也出现了一批反玄学的思想家，批判老庄思潮。他们继承了汉易的传统，属于易学中的象数学派，不满意以老庄玄学观点解易，同玄学派的易学展开了争论。诸如荀爽的从孙荀凯同钟会的辩论，荀融同王弼的辩论，占算家管辂同何晏的辩论，孙盛同殷浩的辩论，以及干宝对老庄玄学派易学的批评等等。可以看

出，魏晋南北朝时期易学中的象数派和玄学派的斗争是很尖锐的。这一时期的象数学派，虽然在理论上并无新的建树，但对玄学派的易学却是一个很大的威胁。王弼玄学派易学正是在这一斗争中得到发展和传播的。到南北朝时期，此两大流派虽有斗争，王弼派易学也占了上峰，但同时又出现了相互吸收和融合的趋势，从而为唐代易学的发展奠定了思想基础。

在唐代，出现了两部总结前人和当时人易学成果的著作，一是孔颖达主编的《周易正义》，一是李鼎祚编著的《周易集解》。前者采王弼和韩康伯二注，并对其逐句加以解释，推崇玄学派的易学。但并不墨守门户之见，而是对各家的说法，皆有选择地加以吸收，所谓“去其华而取其实”（《周易正义序》）。后者则主要汇集汉易系统中象数派的注释，以纠正孔疏偏重玄学的倾向。《正义》与《集解》两书都是对两汉以来易学的总结，不同的是，前者偏重玄学派的义理，而后者偏重于汉代的象数之学，从易学史上看，都具有融合两派易学的倾向，并成为由汉易转向宋易的桥梁。

（郑万耕）

（2）王弼易学

王弼是魏晋玄学派易学的创始人。王弼易学乃曹魏时期古文经学的发展和老庄玄学思潮兴起相结合的产物。曹魏时期的经学大师王肃注解《周易》，继承了费氏易的传统，以《易传》观点解释经文，排斥今文经学和《易纬》的传统，不讲象数，注重义理，文字力求简明。这种古文经学派解易的学风，为王弼所继承和发扬。魏晋时代，汉代的黄老之学转变为老庄

玄学。很多学者提倡清静无为，崇尚虚无。这对解释儒家经典也起了很大影响。汉代已有易老结合的传统，王弼注《易》，也注《老子》，其以老学解《易》，那是十分自然的。正是在这种风气的影响下，王弼易学转向了老庄玄学化的道路。玄学家的易学乃易学史上的一个重要阶段，既不同于汉易，也不同于后来的宋易。此派易学，从易学史上看，由于排斥汉易象数之学，注重义理，创立了义理学派。从哲学史上看，它又把《周易》纳入玄学领域，成为魏晋玄学的一个组成部分。

王弼的易学著作有《周易注》和《周易略例》。前者是对《易经》和《彖》、《象》、《文言》三传的注释，提出了许多体例；后者是讲他对《周易》体例的理解，体现了王弼的易学观，具有一些新的特色。概括起来，有以下几点：

1.以“取义说”解释八卦、六十四卦及其卦爻辞，有意识地排斥取象说。他认为，只要符合于卦爻辞含义的，不必拘限于某一种物象，而汉易执乾为马，并以此考察卦爻辞，看到有马之辞而无乾之象，同取象说不合，便立种种伪说，加以附会；始则以互体解之，互体说不通，则以卦变说解之；卦变讲不通，又推衍为五行说。结果是“一失其原，巧愈弥甚”，纵然偶有巧合，而义无所取。王弼反对汉易中的取象、互体、卦变、五行等占筮体例，而认为只有取义才符合《周易》体例的本义。所以其《周易注》以取义说为主。王氏大讲取义，要求人们探讨卦爻象和卦爻辞的义理，一扫象数学派烦琐解易的学风，给人们一种清晰明快而又意义深远之感，特别是以此打击了今文经学的阴阳灾变说，在古代易学史和学术史上，是一次思想解放。

2.提出“一爻为主”说，即全卦的意义主要由其中一爻之义

决定，说明一卦之象同其爻象、卦辞与其爻辞之间的联系。他认为，卦辞和《彖传》是通论一卦之卦义，并说明其由来，即来于一爻为主。这是因为一卦六爻，虽然时位不同，变化多端，但实际上有一个中心观念，统率六爻的变化，规定其意义。只要把握了这个简约的原则，即可统率全局。所以，其《周易注》则常依《彖传》义，解释一卦的卦义，主于一爻。其一爻为主，主要有三种情况：一是指爻辞直接同卦辞相联系的一爻。如屯卦以初九爻为主，因为卦辞和初九爻皆有“利建侯”句。二是指居中位的爻，即二五爻为一卦之主体。三是指一卦之中阴阳爻象最少者。如一卦五阳而一阴，则一阴爻为主；五阴而一阳，则一阳爻为主。王氏追求一爻为主，在哲学上便导出了“一以统众”说，在复杂多变的现象之后，寻求其统一性和规律性。由于寻求事物所以存在的根据，就把两汉易学中的哲学问题，从宇宙发生论引向了存在论的探讨。这是王弼易学的一大贡献。

3. 提出“爻变说”，即以爻象的变化没有固定的形式，变动不居，说明卦爻辞中的吉凶即爻义的变化复杂多端、神妙莫测。其于《略例·明爻通变》中，以《周易》卦爻辞为例，也讲了三类变动不居的情况：一是卦体与爻义虽然相合，但有时又相反。如履卦乾上兑下，乾为刚，兑为柔，其卦体即卦义为“柔履刚”。可是六三爻辞说：“武人为于大君”。六三居兑柔之体，其志却在刚武。此即“体与情反，质与愿违”。二是卦中刚柔二爻虽然相异，但有时又相通。如恒卦震上巽下，震为刚，巽为柔，刚柔相应，合为一体。阴阳虽然异类，却可以相辅相成。三是刚柔二爻既相吸引，又相排斥。如睽卦六三与上九爻相应，虽远而互相追求，同人卦六二与九五有应，可是九三与

九四也都追求六二，结果互相攻击。总之，因为刚柔爻位变化多端，所以《周易》的法则可以范围天地之化而无遗，贯通昼夜，包容阴阳。此说以爻变的形式阐发了《易传》中的辩证思维，是王弼易学中的积极因素。

4. 提出“适时说”，以卦爻所处的时机不同，说明卦爻辞中的吉凶之义即爻义动变不居，难以推度。其认为，爻的特点在于变，变总是同时位联系在一起。卦辞因时而异，爻辞也因时而变化，适时则吉，失时则凶。所谓适时，即某爻所处的分位，其分位不同，所遇的时机也不同。如阳居阴位，即处于不当位之时；刚柔各据初四之位，即处于有应之时；刚居柔下，即处于承乘之时；或居中位，或居初上终始之位，或居内卦或居外卦，其适时情况也各不相同。此说主张卦爻之义因时位而变，不固守某种既定的格式，也是一种辩证思维。

5. 《周易略例》有《辨位》一文，又提出了初上不论位说。认为阴阳爻位只限于二四和三五，前者为阴位，后者为阳位，而初上不论阴阳之位。因为位有尊卑贵贱，爻有阴阳刚柔，三五居一卦之上位，故为阳位；二四居一卦之下位，故为阴位；表示阳尊阴卑之义。而初上表示一卦之终始，初为始，上为终，即事之先后，初为先，上为后。事之终始先后，不能固定何者为阳，何者为阴，即有时阳为始，有时阴为始，并非固定不变，所以初上不论阴阳之位。

6. 注重以人事问题比附卦爻的变化，也是王弼易学的特征之一。如其对乾卦各爻辞的解释，都立足于人事问题：以初九为隐居未仕；九二为出潜离隐，其德普施，虽非君位，有君之德；九五为居人君之位，以至德而居盛位；上九为失去贤人辅助。又如以明夷卦为文王蒙大难而能正其志，旅卦表示孔子出

仕到处奔波，等等。总之，以爻位的变动说明人事的变动。这种解易倾向，同汉易中的卦气说以天时节气的变化说明爻象的变化，是绝然不同的。王弼易学排斥汉易中的占候之术，把《周易》视为讲政治哲学的教科书，也是一种新的风气。

王弼易学除提出一些新的体例之外，还有另一方面的内容，即以老庄玄学观点解释《周易》中的卦爻辞。这主要表现在：

1.以自然无为为最高美德。如其注革卦上六爻辞说：“改革创制，变道已成，功成则事损，事损则无为，故居则得正而吉，征则躁扰而凶也。”创业改制之后，应无为而治。又如解释坤卦六二爻辞，认为六二爻居坤卦之中位而又当位，有柔顺之美德，因任自然而物自生，不假造作而功自成，所以不习焉而无不利用。如此等等，就将儒家学说玄学化了。

2.以无形之德性解释乾坤二元。其认为，天为有形之物，刚健即乾则为天之德，天德无形，但能支配其形体。天有形体，受其牵累，不能永保无亏损。只有以其刚健之德性，统率其形体，方能居万物之首，为万物之始。这就是所谓“大哉乾元，万物资始，乃统天”（《易传·彖》）。天依靠至健之德性始有万物，万物又依靠刚健之德性而变化。而地亦为有形之物，以至顺之德驾御自己的形体，所以能发挥其生万物、载万物的作用，成就天以刚健之德始万物的功业。这就是“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”（同上）。此种解释，不以乾元和坤元为有形之物，而是以其为至健至顺的德性，天所以运行不息，地所以厚德载物，是依靠其无形之德。总之，无形统率有形，乃天地万物存在和变化的基本规律，以此宣扬玄学“天地万物皆以无为为本”的思想。

3.以“寂然至无”解释“天地之心”，大讲“动息则静”。其认为，复卦的卦义，就是天地万物从运化万变复归于静止，即返于“寂然至无”，此乃天地之心。天地万物之所以复归于静止，是因为运动总有静止的时候，说话总有沉默的时候，静止不是来于运动，沉默不是来于说话。即是说，有静止方有运动，运动归于静止；静止是绝对的，运动是相对的。借以宣扬《老子》“归根曰静”的观点，将易学进一步玄学化了。

4.提出“得意在忘象”的命题，解释筮法中的取义说。其《略例·明象》一文探讨了言象意三者的关系，言指卦爻辞，象指卦爻象，意指卦爻象和卦爻辞所涵蕴的意义或义理。认为卦象及所取之物象是用来表现卦义的，卦爻辞是用来说明卦象的。因此，穷尽卦义，莫如通过卦象；穷尽卦象的内容，莫如通过卦爻辞。有卦象方有卦爻辞的解释，有卦义方有卦象以明其义，所以依据卦爻辞可以观察卦象，依据卦象可以理解到卦义。因此，既得卦象的内容便可以忘掉卦爻辞，既得卦爻之义便可以忘掉卦象，如同捕到鱼兔一样，筌蹄便可弃而不用了。其结论是，执着在卦爻象上，反而有碍于得意；执着于卦爻辞上，反而有碍于得象。所以，要想求得卦义的真正理解，必须忘言、忘象，此即“得意在忘象，得象在忘言”。终于把取义说引向了“忘象以求意”的玄学道路。总起来说，通过以玄学观点对《周易》的解释，将《周易》原理进一步抽象化和逻辑化了。

由于王弼开创了以义理解易的新风气，对晋唐易学的发展起了深刻的影响。孔颖达以为王弼易注独冠古今，江左诸儒，并传其学。自唐太宗始，即被官方定为正统易学，是迄今流传最广、影响最大的《周易》注解。其排斥象数之学、探讨事物

抽象原则的学风，则被宋易中的义理学派所发扬。

(郑万耕)

(3) 韩康伯易学

韩康伯是继王弼之后，玄学派易学的代表人物。魏晋时期，王弼易学影响很大，但汉易中的象数之学并未因此而中断，仍很活跃。如荀氏家族的荀凯、荀融、荀辉，东晋干宝的易学，都继承了京房以来汉易的传统。他们不满意以老庄玄学解易，批判老庄思潮。这对玄学派易学是一大威胁。韩康伯正是在干宝之后，补注了王弼未及的《系辞》等传，进一步阐发了王弼派的观点，同魏晋以来的象数派易学展开了斗争，成为玄学派解易的代表人物。

韩康伯从易理的高度概括和阐发王弼的易学观，提出了“八卦备天下之理”的命题，认为八卦和六十四卦及其卦爻辞具备天下之理，《周易》乃明理之书。通过《周易》就可以把握天下之理和变易之道，人们应在事象的背后探求其义理。鲜明地表现了义理派易学观的特色。但他并不否认筮法中的象和数，而认为理是象数的根本。蓍数和卦象都是有形之物，属于形器的领域，是用来显示易理的，乃易理之用。只有超越于象数之外的无形的理，才是象赖以形成的基础。理自身非象非数，却又是象数的主体，所以能驾御象数，预知未来，此即“非忘象者则无以制象，非遗数者则无以极数”（《系辞注》），进一步将《周易》体例抽象化了。因此，人们对易理的把握，既不能凭借物象，也不能依靠思虑，而只能依靠精神去体认，即所谓“体神而明之，不假物象”（同上），又将王弼的唯理论引向了神秘的直觉主义。

由于追求义理，将无形之理看作《周易》的根本，又导出

了哲学上以“无”为天地万物本原的结论，并利用易学中的范畴和命题，宣扬老庄玄学。这主要表现在以下几点：

1. 引王弼说注“大衍之数”章，宣扬以虚无实体为世界本原的太极观。王弼以其一不用之“一”为太极，此太极不参与揲蓍的过程，是“不用”、“非数”，所以又叫做“无”。但它又是四十九之数成为数的根据，同时又借四十九即“有”而显现其本原。韩康伯加以发挥，认为太极是无，天地万物是有，有生于无，有依赖于无。这是以太极为虚无实体，乃天地万物的本原，以此宣扬王弼“有之所始，以无为本”（王弼《老子注》四十章）的玄学理论。

2. 发挥王弼“一爻为主”说，认为卦象和事物都以一为其宗主，即“一者众之所归”。其所谓“一”，即无形之“道”或“理”，亦即“无”；“众”即纷繁有形的万事万物。无总是有形事物的宗主，有形的事物总是受无形之道的支配，此即一以统众。这也是对王弼“无形无名者，万物之宗”（《老子注》十四章）的阐发。

3. 以郭象的独化说解释“阴阳不测之谓神”。韩康伯认为天地万物的变化无使之然者，皆自造自化，不知其所以然而然，所以称之为“神”。“神”即变化的根源，无形无象之可言，故称之为“阴阳不测”。这同样是把易学玄学化了。但他将阴阳不测之“神”和神妙万物之“神”，同变化联系起来，提出“言变化则称乎神”的命题，以“神”为变化的原因和动力，神妙莫测，对宋明易学中的神化学说起了重要影响。

4. 以“无阴无阳”解释“一阴一阳”，认为无阴无阳就是道，以此解释“一阴一阳之谓道”。他吸收王弼的观点，以道为无，不可为象，属于形而上的领域，而阴阳属于有形有象的器物。

因为道无形无象，处于阴的领域而无阴象，处于阳的领域亦无阳象，可是阴阳依道而成象成形，这就是“一阴一阳之谓道”。即是说，一阴一阳并非有阴有阳，而是既无阴又无阳，这就是道。此种观点，以道为虚无实体，虽无形象，却是一切有形有象之物的根据，万有万物只有依靠它方能存在。这同样是宣扬老庄玄学理论。

总起来说，韩康伯易学继王弼易学之后，进一步排斥汉易象数之学，将《周易》原理更加玄学化了。其《系辞》等传注被收入《周易正义》，视为正统易学，亦是迄今流传最广、影响最大的《易注》之一。其所提出的许多哲学问题，如太极之辨、理事、道器之辨，对宋明易学及其哲学都起了深刻影响。

（郑万耕）

（4）关于郑王之争

魏晋南北朝时期，除王弼和韩康伯易学成为易学发展的主流外，还有一批人提倡玄学派的易学，有些玄学家虽无系统解易的著作，但对易学哲学问题颇感兴趣，提出了一些有理论意义的问题，在当时引起了很大影响。同时，也出现了一批反玄学的思想家，他们继承汉易的传统，同玄学派易学展开了争论。旧经学史称之为郑（玄）王（弼）之争。从易学哲学的领域看，可以归之为玄学派和象数派的论争。其所辩论的问题，主要有以下几个方面：

1. 关于《周易》的宗旨。据《三国志·管辂传》注所提供的材料，正始年间，管辂曾同裴徽、何晏、邓飏等人研究易道。他批评何晏易学以老庄之义解说卦爻象，乃浮诞之辞，虽

美而多伪，不能破秋毫。他不赞成以义理解易，而以《周易》为占筮之术，认为天地日月、阴阳及其变化皆备于卦爻象之中，依象数即可以推测幽暗之事，断定未来的变化，此乃“《周易》之纪纲”。此后，阮籍著有《通易论》，对《周易》原理作了解说，将六十四卦的卦义和顺序看作人类社会治乱兴衰的过程，将《周易》看成是圣王明君用来观察事物变化，从而立政施教的教科书。

2.关于言意之辨。其代表人物是荀粲和欧阳建。荀粲喜好老庄，谈尚玄远，主张言不尽意。因为义理是抽象的东西，无法用具体的东西来解释，无论如何解释，或谓之龙，或谓之马，总有片面性。其兄荀侯则主张言尽意，兄弟间展开了辩论。西晋时期，欧阳建著有《言尽意论》，同言不尽意论者展开了辩论。认为区分事物的性质，非名不辨；心中的思想要进行交流，非言不畅。名和物，言和理（意），如同形影和声响一样不可分割，所以说言无不尽意。

3.关于易象的性质。东晋时期，殷浩、孙盛、刘惔三人就易象问题，展开了一次大辩论。殷浩与刘惔都是玄学家，合易老为一，认为卦爻象乃变化之道的影迹，不能与道齐妙。孙盛著《易象妙于见形论》，坚决反对以老庄玄学观点解易，而拥护汉易的传统。认为《周易》所讲的变化之道和阴阳不测之神，即存在于卦爻象及所取物象之中；卦爻象是有形的，穷神知化不能脱离有形之物，此即“易象妙于见形”。

4.关于太极之辨。王弼、韩康伯论太极，就其哲学意义说，以虚无实体为太极，乃两仪即天地阴阳之本原。荀融有难王弼大衍义，其内容不详，可能依其家学驳王弼，也可能以汉易的元气说解释太极。稽康、成公绥则皆采《易纬》的太极

说，以太极为未分之元气。还有一种解释，即不以太极为实体，而以天地为最高实体，或以太极为天地的德行，如阮籍；或认为天地之先不可知，如干宝。据《晋书·纪瞻传》记载，纪瞻与顾荣曾辩论太极问题，顾主太极元气说，反对以太极为天地，而纪氏予以反驳，不以太极为实体，而以天地为万物之本原，太极不过是表示事物之极限，天地之外别无本原。

南北朝时期，王学与郑学仍然存在斗争，北方学者推尊郑易，而江南经师则多本王注，辞尚虚玄，但又出现了相互吸收的趋势。总之，郑王之争，不仅丰富了魏晋南北朝时期哲学的内容，而且促进了易学中两大流派相互吸收和融合的倾向，从而为唐代易学哲学奠定了思想基础。

（郑万耕）

（5）孔颖达与唐代易学

孔颖达易学，可以说代表了唐代易学发展的方向。唐王朝建立后，随着政治上的统一和稳定，封建经济和文化得到了高度发展。与此相适应，经学研究出现了总结前人成果的新局面。唐太宗命孔颖达编《五经正义》，对东汉魏晋南北朝以来的各派经师的注解，进行了一次大总结，统一各家的说法，作为官方颁布的教科书。这是经学史上的一件大事，对易学的发展起了重大影响。就易学说，唐代出现了两部总结前人和当时人研究成果的著作：一是孔颖达主编的《周易正义》，一是李鼎祚的《周易集解》。前者采王韩二注，推崇玄学派易学，但并不一切唯王弼是从，实际上对王学进行了修正和改造，对其它各家皆有所吸取和肯定。后者集虞翻、荀爽三十余家，偏重汉

易象数之学，但对玄学派的注解，如王弼、何晏、韩康伯等，也有所采纳。甚至在义理方面，对韩康伯《系辞注》中宣扬玄学贵无论的文字，也不加评论地收集在《集解》中。这表明，两书都是对汉代以来易学的总结，都具有融合象数和义理两大流派特征，代表了唐代易学发展的倾向。但李氏《集解》自己的论点较少，基本上是资料性的汇编，在易学史上的地位，还不能同孔颖达《周易正义》相比。

《周易正义》包括两部分内容，一是对卦爻辞和传文的注解，一是对王韩二注的阐发。其解易，除解释《周易》中的字义和文句外，对义理发挥较多，并讨论了易学哲学问题，实际上也是唐代的一部重要哲学著作。关于对《周易》体例的理解和对卦爻辞的解释，他一方面采王弼说，即不讲或很少讲互体、卦变、纳甲等；另一方面又不同于王弼派，即不仅讲取义，而且讲取象，企图将二者结合起来，以纠正王弼派鄙视取象的偏见。他提出“不可定于一体”（《正义·象传》）、“不可一例求之，不可一类取之”（《正义·乾》），反对将《周易》体例单一化、绝对化。认为卦名来于取象，但所取之象不一，或取之于物象，或取之于物象之作用或性质，或取之于人事，拟或取之于爻位，其中既有实象，也有假象。以为取义与取象可以并行，互相补充，是对王学的一种改造，表现了综合两大流派的倾向。这正是唐代易学发展的特征之一。

由于在体例问题上综合两派观点，在易学哲学问题上，则以物象和义理相统一的观点，解释八卦和六十四卦的形成。认为八卦模拟自然物象，重为六十四卦亦模拟万物之象，同时又用来显示万物变通之理。并提出体用范畴，解释物象和义理的关系，即以象为体，以理为用。如有天之体，则有刚之用；有

地之体，则有柔之用。因为事物有体有用，所以八卦和六十四卦既备事物之体又备事物之用，既备事物之象又备事物之理。而且以物象为义理的基础，以卦义出于卦象。这显然是对王弼易学的一种扬弃。

关于对《周易》原理的论述，孔颖达有的发挥了汉易的说法，有的则保存了玄学解易的观点和形式，或者对玄学派的观点给予了新的解释，企图将两者调合起来，但总的倾向是：力图扬弃王弼派贵无贱有的思想，以阴阳二气解释《周易》原理。这主要表现在：

1. 以道体器用解释有和无，并以阴阳二气及其变化的法则为道为无，提出“易理备包有无”的命题，论证阴阳二气乃《周易》的根本原理。认为道无形，故称为无，器有形象故称为有。先有形而上的道，后有形而下的器；器依赖于道，有道方有器。道为体，器为用，体用相互联系，不能脱离器用，空谈道体。据此，阴阳二气及其法则没有表现为刚柔二画，成为八卦爻象，也可以称之为道。这就将阴阳二气纳入了形而上的领域，并以此提出了以气为核心的世界观，认为气无形质，但成为一切有形质事物的本原，从而扬弃了玄学派的理论体系。

2. 以阴阳二气解释乾坤二元。其以阳气始有万物为乾元，阴气始生万物为坤元。认为乾元作为阳气之始，使万物始有，但万物禀受阳气之后，成为有形之体，要靠坤元之气的资助，方能成就刚阳始有万物的事业。这种解释，不以至健至顺之性为乾坤二元，也是对王弼说的改造，同样宣扬了以气为核心的世界观。

3. 以“自然无为”说解释“一阴一阳之谓道”，提出了“无阴无阳乃谓之道”的命题。认为道并非某种实体，而是对阴阳二

气自然无为的称谓，即是说，阴阳二气自然而有，其开通万物亦无造作，此即“无阴无阳”，这种品德或法则，就称之为道。而王弼派所讲的一、无、神、易、虚无等观念，都是自然无为的不同称号。从而抛弃了以“道”或“无”为虚无实体的观念，使王弼派的易学观逐渐从贵无论中摆脱出来。

此外，其对太极的解释，从筮法说，以四十九之数合而未分为太极，扬弃了从汉易到王弼派玄学以其一不用之“一”为太极的观点；从哲学上说，又继承了汉易的太极元气说，否定了王弼的太极虚无实体说。总之，孔颖达企图将义理和象数两大流派调合起来，从而对玄学派的易学理论，作了新的解释，扬弃了王弼派贵无贱有的思想，将玄学中的贵无论引向了崇有论，并通过崇有论，将汉易中的元气说、阴阳二气说，重新肯定下来，并向前发展了。这是孔颖达易学对汉唐易学哲学的一大贡献，对唐宋时期易学及其哲学的发展，起了深刻的影响，并成为从汉易向宋易过渡的桥梁。

（郑万耕）

（6）崔憬易说

唐代易学，除《周易正义》和《周易集解》两部总结前人易学成果的著作外，还有一些易学家自注《周易》，独立地探讨易学原理。崔憬的《易探玄》，即其中之一。此书已失传，其佚文见于李氏《集解》引。就其佚文看，崔憬易学不满意孔疏对王弼派易学的阐发，其对卦爻辞的解释以取象说为主，主张通过卦象研究易理，但亦不因袭汉易的象数之学，不取卦变、纳甲等说，抛弃了汉易的烦琐经学学风，亦重视义理；在

义理方面，特别是在易学哲学问题上，又是同玄学派对立的，代表了唐代易学发展的新倾向，但也具有融合两大流派 的特征。

崔憬对《周易》原理解释，就其佚文来看，主要辩论了三个问题。其一是关于大衍之数的辩论。他批评王弼大衍义不足为信，因为没有说明五十之数的来源，只是一种臆想，其以一为太极，理虽可通，但以一为非数或无，都是错误的。而认为，天数顺数为三、五、七、九，地数逆数为二、十、八、六，天一与地四不配卦，虚而不用，天地之数即为五十，当大衍之数。加上天一地四之数为五十五，即天地之数。其用四十有九，舍一不用，只是表示此一数象太极虚而不用或不数，并不能以其为无。所以其注“分而为二以象两”，又以四十九之数合而未分为太极，反对不用之一为虚无实体，并认为八卦即蕴藏在大衍之数中。此说在易学史上具有重要意义。其二是关于道器之辨。认为天地万物皆有形质，形质之中有体有用。就其形体和体质说，为体为器；就其形质的功能和作用说，为用为道。如天圆地方，其形体为体为器，其生成万物的功能或作用则为用为道。同样，动植物的躯干为体为器，其知觉意识或生长的性能则为用为道。这是以器为体，以道为用，道作为实体的功能或作用，是依赖于实体器的。道无形，称为形而上，器有形质，称为形而下，形而上的道依赖于形而下的器。此说置器于第一位，反对了王弼派以道为实体，尊道贱器的观点，改造了孔疏的道器观，抛弃了其玄学的形式，先道后器的观点，在易学哲学史上作出了贡献。其三是关于卦序的论述。韩注与孔疏对《序卦》所说的六十四卦的顺序，皆不重视，认为“非易之蕴”。崔憬则重新肯定了《序卦》的意义，认为此传是讲

天地万物发展和变化的法则，乃《周易》所讲变易之道的内容。其所理解的变易法则，集中到一点，就是“物极则反”。如其注《序卦》从泰否到大有、谦以及从剥卦到离卦，都认为是讲事物的穷则变、极则反的变化过程。此说阐发了对立面转化的思想，在唐代易学史上是少见的。

总之，崔憬易说虽不能窥其全貌，但其独立探讨易学原理，敢于公开批评王弼派易学，开始抛弃玄学解易的形式，却是一种新的倾向。其提出的一些新的观点，对宋明易学也起了一定影响。崔憬易学也可以说是从汉易转向宋易的先驱。

（郑万耕）

四 两宋易学

（1）宋易与道学

从北宋开始，古代易学的发展又进入了一个新的阶段，被称为宋易。宋易是就其形态说的，并不限于北宋，其解易的风气一直延续到清初，北宋则是宋易形成的时期。这同宋明道学的形成和发展是相适应的。

唐代后期，由于佛道二教流行，造成了许多难以弥补的社会弊端，韩愈、李翱等人极力推行排佛运动，表扬儒家学说，企图恢复儒家的正统地位。宋王朝建立之后，适应全国统一的形势，强化中央集权统治，又大力提倡儒学。由此，宋初几十年间，从中央到地方，涌现了一大批儒家学者，继唐朝韩、李之后，大讲尊王排佛，重新整理、注释、讲解儒家经典，宣扬

周孔之道。这样，在思想文化领域掀起了复兴儒家学说的热潮。他们提倡的儒家学说，同秦汉以来的经学相比，具有自己的特点，近人称之为新儒家。新儒家的兴起，是学术史上的一件大事。就经学史说，从汉唐经学转入了宋学时期。宋代的经学被称为宋学。宋学的特征是以《六经》为载道之具，所以对儒家经典的解释，不重视文字训诂方面的考证，而注重探讨和阐发其中的义理，“因经以明道”。此种学风，对宋易的形成影响很大。就哲学史的角度说，儒家所大力表扬和复兴的周孔之道，又称为“道学”。北宋是宋明道学形成的时期。道学作为宋明哲学的一种形态，其特点有二：一是视孔孟学说为正统，以排斥佛道二教学说为己任，大力宣扬超功利主义的道德说教，并建立起一套形上学的理论体系；二是不同程度的吸取了佛道二教的思想资料和个别观点，用来补充和发展儒家的哲学体系。所以宋明道学也可以说是儒家哲学高度发展的产物。汉唐以来，《周易》经传一直被奉为儒家的神圣诞籍。在儒家所尊奉的经书中，只有《周易》经传，特别是《易传》和后来的易学为儒家哲学提供了一个较为完整的哲学体系。因此，北宋道学家继韩李表彰《中庸》、《大学》之后，又特别推崇《周易》，视其为对抗佛道二教的有力武器。他们继承唐代易学的传统，大力研究《周易》，从而将新儒家的哲学推向了一个新的阶段。

宋易的形成，同唐代孔颖达所编《周易正义》和崔憬易说有着批判地继承关系。《周易正义》乃汉代以来易学的总结，其中保存了象数学派和义理学派的论点。崔憬易说抛弃了孔疏中以玄学解易的形式，进一步打击了王弼派易学。北宋易学大都从中吸取观点和材料，来阐发自己的易学体系。但其代表人

物，作为儒家学者，又都从不同的角度批评或扬弃了玄学派贵无贱有的易学。如果说，孔疏是对玄学派易学的一种批判改造，那么，宋代易学又是对孔疏的一种批判改造。此种否定之否定的过程，也是儒家系统的易学体系逐步完善化的过程，从而为以后几个世纪的易学发展奠定了基础。

据《宋史·艺文志》著录，北宋解易的著作有六十余家。其中有著名的哲学家和思想家，如李觏、胡瑗、周敦颐、邵雍、王安石、张载、程颢和程颐等；有著名的文学家、历史学家，如欧阳修、苏轼、司马光等。他们都精通易学，在学术界掀起了研究《周易》的高潮。而新起的儒家学者，特别是道家则成为宋代易学的奠基人。宋代易学，同样分为象数和义理两大流派，相互争论，到南宋朱熹站在义理学派的立场，兼取二说，集诸儒之大成，方统一了两派易学，建立起一个庞大的易学体系，成为后来官方认可的易学。

同道学相适应，宋易的特征之一，即因经以明道，或明道以知经。无论是义理学派，还是象数学派，都不追求《周易》经传文字训诂方面的解释，不停留在经文的表面字义上，而注重探讨其中的义理。此种学风，用现代语言说，就是强调研究《周易》经传中的哲理，或者通过对《周易》经传的解释，阐发自己的哲学体系。将《周易》原理高度哲理化，就构成了宋易的重要特征之一。宋代易学哲学是古代易学哲学高度繁荣的时期，而且成为宋明道学的主要内容。宋明道学中的五大流派，即理学派、数学派、气学派，心学派和功利学派都同易学有着密切的关系。前三个学派都是以易学哲学为中心形成了自己的哲学体系。宋朝的心学派同样研究《周易》，并借《周易》经传来表达自己的心学体系。功利学派也探讨《周易》原

理。北宋时期，理学派、数学派和气学派的易学哲学体系已经形成，为后来三派哲学的发展奠定了基础。心学派和功利学派的易学哲学，北宋时期已有萌芽，到南宋时期陆九渊、杨简和薛季宣、叶适、陈亮而形成了体系。他们之间相互斗争又相互影响，将中国古代哲学的发展推向了一个新的水平。

（郑万耕）

（2）宋易的流传及其演变

宋易是古代易学发展的一个新阶段，但仍然存在象数之学和义理之学两大对立的流派。就现在流传下来的北宋易学著述看，象数学派的倡导者，始于北宋初年的华山道士陈抟，陈抟传其易学于种放，种放又传至刘牧和李之才。刘牧推崇河图洛书，李之才则宣扬卦变说。以后周敦颐着重讲象，提出太极图说；邵雍着重讲数，提出先天学，被称为数学派。义理学派的倡导者大概出于儒者胡瑗，其后传至程颐。与程颐同时的张载亦属于义理学派，但又不同于程氏易学。程氏偏重取义，形成了理学派的易学体系；张载则偏重取象，形成了气学派的易学体系，同邵雍的数学派，成为三足鼎立之势。此外，反对象数学派的学者还有欧阳修和李觏，虽无注解《周易》经传的著作，但就其对易理的解释看，亦属于义理学派。北宋易学虽分为两大流派，彼此攻击争论，但同汉唐易学相比，又各有自己的特点。宋易中的象数学派，除继承汉唐易学以象数解易的学风之外，更为突出的是，提出各种图式解释《周易》原理，又被称为图书之学，成为宋代学术中的一大思潮。他们排除阴阳

灾异说和天人感应的迷信，将汉易中的象数之学进一步哲理化，特别是数理化，形成了易学中的数学派。义理学派则吸取了王弼派以义理解易的学风，但除苏轼之外，都竭力排斥以老庄玄学观点解释《周易》，同时又吸取汉易中的取象说乃至卦变说，同王弼派易学又不相同。

南宋时期，宋易中的象数之学和义理之学都很流行，特别是程氏易学，经过程门后学的阐发，成为南宋易学发展的主流。张载的易学，通过程门弟子的介绍，在南宋也得到了传播。阐发义理之学的代表人物是杨万里，其《诚斋易传》发明程氏易，曾与程颐《易传》一起刊行，称为《程杨易传》，但又深受张载易学的影响。传邵氏易的，或解说其图式，如张行成，或流为术数，如祝泌、廖应淮，在理论上并无建树。而南宋的象数之学，也是通过程朱派中的人物得到发展的，如程颐的再传弟子朱震，朱熹的好友蔡元定及其子蔡沉，就是这一时期象数之学的代表人物。这表明，此时期的象数学派和义理学派又出现了相互汲取或相互影响的倾向。由于道学内部分化为理学和心学两大流派，其对易学原理解释，也分化为理学派易学和心学派易学，前者以朱熹为代表，后者以杨简为代表。朱熹站在理学派的立场，对北宋以来的易学及其哲学的发展进行了一次大总结。他继承程氏易学的传统，又吸收周敦颐、邵雍、张载、朱震等人的易学哲学观点，兼取义理和象数两派，形成了一个庞大的易学体系。此外，还有以薛季宣和叶适为代表的功利学派的易学，既批评象数之学，特别是河洛之学，又批评义理学派的易学观，在易学哲学史上独树一帜，但就其总的倾向说，亦属于义理学派。总之，两宋时期的义理派和图书派相互攻击，又相互汲取，这种斗争一直延续到清初，从而推

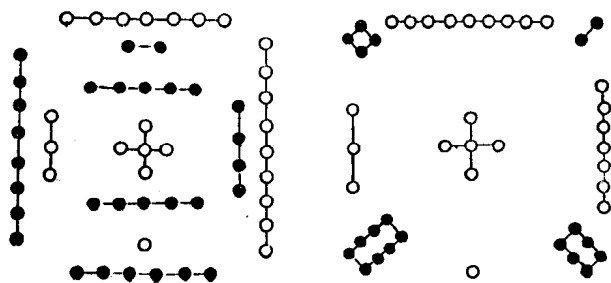
动了易学及其哲学的发展。

(郑万耕)

(3) 刘牧和邵雍的象数之学

刘牧和邵雍是宋易中象数之学的代表人物。刘牧以传陈抟《河图》、《洛书》而闻名于当时，邵雍则以阐发陈抟先天之学而著称。其易学虽有不同，但皆以图式解说《周易》原理，表现了图书学派易学的特征，而且都发展了陈抟易学中数的方面，属于象数学派中的数学派。

“河图”一词，最初见于《尚书·顾命》，《论语》中孔子曾慨叹“河不出图”，以其为祥瑞现象。《管子·小匡》中亦有“河出图，洛出书”语，以其为帝王受命之祥。《周易·系辞传》本此，又有“河出图，洛出书，圣人则之”之说，但并未说明河洛究为何物。直到西汉刘歆，方以八卦解释河图，以《洪范》解释洛书。扬雄则进一步以黄河龙马所负之图为河图，洛水神龟背上之书为洛书，视其为《周易》的来源。东汉经师郑玄则又将河洛视为两种著作，认为《河图》有九篇，《洛书》有六篇。至宋初陈抟，继承道教解易的学风，提出许多图式，用以代替文字解说《周易》，著有《龙图易》。以为龙图三变成为龙马负图之形，可变出两个图式，即五行生成图和九宫图，但都称为“龙图”。而刘牧传陈抟易学，则对二图加以区别，称五行生成图为《洛书》、九宫图为《河图》，创立了河洛之学，被称为图九书十说。但又认为河洛二图式皆出于天地自然之数，本质上并没有多大差别。其形式上的区别在于，河图四象六七八九之数，不附以土十之数，表示无形。河图示其象，



洛书陈其形，意味着万物的形成由微到著，从象到形。

为了讨论《河图》、《洛书》之数的根源，刘牧提出四个图式，解释《系辞》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”四句话，提出了自己的太极观。就筮法说，以为八卦之象出于天地自然之数自身的展开。此数由奇偶二类数构成，当其混而未分之时，则为太极，其后分出奇数一三和偶数二四，各居一方，即“是生两仪”。其后奇偶之数各加中五，则为六八七九，此即“两仪生四象”。此六七八九之数，六去三为坎，其余数三为乾；七去三为离，其余数四为巽；八去三为震，其余数五为艮；九去三为兑，其余数六为坤，此即“四象生八卦”。就世界观说，由太极到八卦，表示天地万物的形成乃太极元气自身分化和演变的过程。从而批判了王弼派的太极虚无说。

邵雍的易学被称为先天学。他认为，以乾坤坎离为四正卦的图式乃伏羲氏所画，此类图式有卦无文，自然而有，非人力

所为，但其中尽备天地万物之理，故称为先天之图，其学为先天易学；而汉易中以坎离震兑为四正卦的图式，乃文王之易，是伏羲易的推衍，称之为后天之学。邵氏对这两类图式都有解说，但他推崇前者。

邵雍所说的先天图，究竟为那些，共有多少，已不可考。据朱熹的解释，可归结为四种：伏羲八卦次序图，伏羲八卦方位图，伏羲六十四卦次序图，伏羲六十四卦方位图。实际上是两类，即卦次图和方位图，其基本图式为八卦次序图和八卦方位图。其卦次图在于说明八卦的起源和六十四卦形成的过程。认为太极为一，分出一奇一偶阴阳两画，阴阳之上各加一奇一偶则为太阳、少阴、少阳、太阴之象；其上再各加一奇一偶，则为乾、兑，离、震，巽、坎，艮、坤八卦。此即“一分二，二分为四，四分为八”的过程。此过程加以推衍，即“八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”，便导出伏羲六十四卦次序图。如此逐次各加一奇一偶推衍下去，可以达到无穷。程颢称此法则为“加一倍法”，朱熹则称之为“一分为二”法。邵氏以此解释八卦和六十四卦卦数和卦象的形成，把奇偶二数的演变置于第一位，创立了以数学观点解易的新流派，在易学史上自成一家。不仅如此，其八卦次序图，还用来说明世界形成的过程，认为日月星辰、水火土石、寒暑昼夜、风雨露雷、走飞草木，天地万物都是按八卦生成的次序演变出来的。这就使其具有了世界观和宇宙论的意义。此种宇宙论，着眼于层次和类属的关系，在古代哲学史上也是少见的。

其方位图，在于说明八卦和六十四卦所处的方位，用以表示一年四季的变化乃阴阳消长的过程。按八卦说，“乾坤定上下之位，离坎列左右之门”，即乾南坤北，离东坎西。乾为

天，左半圈由下而上，表示阳气生长；坤为地，右半圈由上而下，表示阴气日盛。离为日，起于东方；坎为月，生于西方。天地运行，日月出没，形成春夏秋冬，昼夜交替。就六十四卦卦说，坤复之间乃阴阳交接之际，复为冬至子之半，一阳初起；左行到临为春分卯之半，二阳生，至乾末交夏至为午之半，六阳生，阳极盛；故姤为夏至午之半，一阴始生，右行至遁为秋分酉之半，二阴生，至坤末交冬至为子之半，六阴生，阴极盛。以后又为复卦一阳复生，自此而无穷。这是对汉易卦气说的发展。

依据六十四卦圆图，其又制定了一个历史年表，说明人类历史演变的过程，进而说明宇宙历史的进程，称为“皇极经世”图，即按三皇所立的至高层则，观察和推测人类历史的变化以御世。认为宇宙存在许多层次和周期；而我们这个世界只是宇宙大化中很短促的一个阶段。这个世界毁灭了，另一个世界又诞生，整个宇宙是众多世界生灭连续的无限过程。这是一个合乎科学的结论，是邵雍先天易学的一个贡献。

（郑万耕）

（4）程氏的义理之学

宋明道学的奠基人程颢和程颐，都是北宋易学中义理学派的代表人物。程氏兄弟对《周易》的理解，有其共同点，也有其不同点。他们都以天理为最高范畴，但对于心与理的关系，二人观点不尽相同。一般说来，大程不区分心和理，而小程则加以区分。大程为心学派的先驱，小程则是理学派的先驱。但《二程遗书》中的二先生易学理论，难以区分，可一并视为程

氏易学。其代表性的著作则是程颐的《程氏易传》。

北宋易学中的义理学派，并非始于程氏兄弟。欧阳修和李觏的易说，已开义理之学的先河。二程的老师胡瑗可以说是义理学派的倡导者。其著有《周易口义》，以义理为宗，着重解说卦爻辞的文意，既反对象数之学，又反对王弼派以老庄玄学解释《周易》原理。程氏易学正是继承了此种解易的学风，坚持以儒家学说，特别是《四书》中的观点，解释《周易》经传，提出“理”或“天理”为其易学的最高范畴，解释《周易》的法则，从而建立起理学派的易学体系。在易学史上具有划时代的意义，成为宋易中义理学派特别是理学派的奠基人。

其对《周易》体例和性质的理解，基本上继承了王弼易学的传统。但并非墨守王弼派的家法，而是站在儒家的立场，对其有所扬弃，有所创新。这主要表现在三个方面：其一，提出“随时取义”说，对卦爻辞吉凶的解释不拘一格，变易无常。其认为，《周易》经传对卦爻辞的解释，并无一定的格式，此处此时可以作此种解释，彼处彼时又可以作另一种解释，此即“易随时以取义”。比如泰否两卦初爻之辞皆为“拔茅茹以其汇”，但一为“征吉”，一为“贞吉亨”。其所以如此取义，因为其时不同。依否卦《象》文，其卦义为“内小人而外君子”，可是，按程氏对初爻辞的解释，否卦之阴，有时为小人，有时又指君子。这是因为“易随时取义，变动无常”（《程氏易传·否卦》）。此种解释，企图解决《周易》经传中一些不一致乃至相矛盾的说法，从而对卦爻辞的解释，具有了更大的灵活性和主动性，使取义说得到了充分发挥。其二，提出“易随时变易以从道”的命题，说明《周易》的性质和原则。认为《周易》是讲变易的，其变易无固定的格式，因时而异，但总是遵循一定

的原则，体现某种原理，符合某种规范。此即“易随时变易以从道”。其三，提出“理”或“天理”范畴，解释《周易》中的变化之道，以是否合乎天理，顺乎天理解释卦爻辞的吉凶。从而建立起儒家以理学解易的体系，并把易学高度哲理化了。

在解释《周易》原理时，程氏提出了许多哲学问题，建立起其理学的哲学体系，概括起来，有以下几点：

1.提出“体用一源，显微无间”的命题，以体和用、微和显解释理与象的关系。认为一卦之义理是无形的，通过卦爻象或所取之物象方能显示出来。理无形，隐藏在事物背后，深而幽隐，故为“至微”。象有形可见，显露在外部，故为“至著”。但理与象乃一事之两方面，理是体，象是用，有其体便有其用，体用不容分离，无所谓先后，理与象融合在一起。此即“体用一源，显微无间”。此乃《周易》的精髓。这种学说，是以物象为其本质的表现形式，把现实事物视为其概念的体现或化身，宣扬万事万象皆依其理而存在的理本论。

2.提出“所以阴阳者是道”的命题，解释理与气的关系。认为道和阴阳是有区别的，阴阳属于气的领域，气是有形的，不能称为道。因为阴阳之气属于器的领域，乃形而下者，而道则是形而上者，乃阴阳之所以成为阴阳的根据或本质，即阴阳之理，此即“所以阴阳者是道”。道既为阴阳之理，又不能脱离阴阳而存在，所以“离了阴阳更无道”（《二程遗书》十五）。二者乃道体器用的关系。这是认为，阴阳二气乃其所以然之理的显现，同样是宣扬其理本论的世界观。但明确提出了理气关系问题，将道器有无之争引向了道器理气之争，从而揭开了宋明哲学中理气之辨的序幕。

3.提出“动静相因”、“阴阳无始”说，探讨了阴阳二气及天

地万物变化的过程和法则。其认为阴阳二气的运行，只有屈伸进退，互为消长，并非阳生则阴灭，阴生则阳灭，任何时候都不能孤立存在。阴阳二气反复往来，消长相因，无绝对静止之时，乃天地运行的规律。此即“动静相因”。正因为阴阳二气进退消息，动静相因，才有卦象及万物的变化，所谓“动静相因而成变化”（《易说·系辞》）。因为阴阳同时存在，在时间上不分先后，所以“动静无端，阴阳无始”，阴阳二气及其动静既无开始，亦无终结。此说把阴阳二气看成是相互依存和相互推移的过程，从而不承认阴阳二气有开端，肯定了阴阳二气运动变化和对立面转化的永恒性，是对古代辩证法的一个贡献。

3.提出“屈伸往来只是理”的命题，将阴阳及事物的运动变化归结为屈伸之理的现实化。气世界的盈虚消息，程氏又称之为“往来屈伸”，此往来屈伸，盛衰消长的主要内容就是物极必反，此乃事物变化的普遍规律，所谓“物理极而必反”，“极而必反，理之常也”（《程氏易传·否卦》）。但又认为，事物的变化不过是“屈伸往来之理”在具体事物中的表现，所以说“屈伸往来只是理”，“物极必返，其理须如此”（《遗书》十五）。有往来屈伸之理，气方有往来屈伸之事。但理自身并不运动，亦不可致动。个体事物之气有成毁，而其理常存。这一论点，后来又导出了理无生灭而气有生灭的理论，在哲学史上引起了长期的争论。

总之，程氏易学继王弼之后，将义理学派推向了一个新的阶段，为宋明理学奠定了理论基础，在易学史上具有划时代的意义。《程氏易传》成了南宋知识界必读的典籍，其思想经过朱熹的阐发，成了后期封建社会的统治思想。

（郑万耕）

(5)张载的易说

张载也是北宋新儒家的代表之一，其易学同程氏易学一样，亦属于义理学派，但又有不同。程颐为理学派的代表，而张载则是气学派的奠基人，与邵雍的象数之学成为三足鼎立之势。他继承孔疏解易的传统，但又反对以玄学观点解释《周易》原理，对汉唐以来的阴阳二气说作了一次批判地总结，建立起以气为核心的易学体系，在易学及哲学史上，同程颐易学一样，具有划时代的意义。

张载的易学著作是《横渠易说》，简称为《易说》。《易说》并非逐句解经，而是有选择地解释《周易》经传的辞句。其对《系辞》的解释较为详细，着重阐发易学中的哲学问题，后来其哲学著作《正蒙》，解说儒家经书，亦以解说《周易》的原理为主，将《易说》中的许多观点，或详加收入，或作了进一步的发挥。其对《周易》经传的解释，不同于汉代经师解经的学风，具有宋学的特点，但与邵雍、程颐相比，又有自己的特色。

1.提出“易即天道而归于人事”的说法，视《周易》为规范人类行为的教科书。易学史上的义理学派，对《周易》的解释，都注重其中的人道教训之义。王弼《易注》偏重人事，以人类的社会生活解释卦爻象的变化和卦爻辞的内容。宋易中的义理学派，正是发扬了这一传统。从胡瑗《周易口义》，到程颐《程氏易传》，既讲天道又讲人事，视《周易》经传为经世济民的治国之书。张载则更加明确地提出了“易即天道而归于人事”的说法，认为《周易》一书乃圣人依据天道，即阴阳二

气变易的法则和过程，为人类制定的行为规范，以使人知所向避，正确处理人事问题。并由此又提出了“《易》为君子谋，不为小人谋”（《横渠易说·系辞下》）的思想，认为《周易》是为君子占验未来之事，每一卦都是教导人们如何具有君子的品德，而道德败坏的小人不能从中得到好处。所以张载在《易说》中，尽量从道德修养的角度解释卦爻辞，并经常援引《四书》文加以解说，把卦爻辞看成是从事道德修养的格言。此是张载解易的一大特色。由此，进而讨论了天道与人道的关系。认为天人“卒归一道”，有共同遵循的法则，但天人又有区别，不可混同。天道基于自然，人道出于谋画，即发挥主观能动性，以经营万事万物，成就天之所能。对汉唐以来的天人之间辨作了一次总结，对后来王夫之的天人观产生了很大影响。

2.提出“无形而有象”说，用以说明卦爻象和所取物象的特点。“形”指大小方圆等形状或形体，“象”指刚柔动静等性能。就六十四卦说，其卦画有形可见，为形；其性质有阴阳、有吉凶，为象。就八卦所取之物象说，艮为山，离为火，坎为水，有形可见为形；巽为风，震为雷，风雷无形却有象。总之，凡未成形或无形的事物，张载皆归之为象。有象者不一定有形，如昼夜寒暑之象，吉凶进退之象；有形者必有象，如鸡之形有飞之象，地之形有生物之象。其无形而有象的领域，在哲学上主要指气而言，所谓“凡象皆气也”（《正蒙·乾称》），“有气方有象，虽未形，不害象在其中”（《易说·系辞下》）从而论证了世界统一于物质性。气同万物的关系，如同水凝为冰，冰释为水一样，气聚则为万物，气散则复归于太虚，太虚乃气的本来状态，没有一个虚无的世界。气有聚散而无生灭，万物之生灭乃气聚散的不同形式。这就肯定了气的永恒性。由于气

无形而有象，并非虚无，又对气的范畴作了新的界说，认为可以说有刚健、柔顺，运动、静止，有广度深度即占有空间的，都是气。这就丰富和发展了古代哲学中关于气的概念，表明对气这一物质范畴的理解进一步深化了。

3.提出“气之生即是道是易”的命题，以气化的过程即阴阳二气相互推移的过程解释万物的形成和变化。张载认为，气是无形的，但总是聚散屈伸，生生不已，由无形转化为有形之物，又由有形转化为无形之气。这种生生不已的自然变化过程，就是道，也就是易。此种气化的过程，就其一阴一阳相互推移说，叫做道；就其阴阳变易，神妙莫测说，叫做神；就其变易而无穷尽说，叫做易。张氏此论在于说明阴阳二气的对立及其相互推移，是卦爻象和天地万物变易的根源，所谓“天地变化，两端而已”（《正蒙·太和》）。在气化的过程中总是一阴一阳，两者相互渗透，相互牵制，缺一不可，此即“相兼相制，欲一之而不能”（《正蒙·参两》）。这是一切事物形成和变化的根本法则。

4.提出“一物两体”说解释太极，说明气自身具有运动变化的性能，进一步探讨了物质世界运动变化的源泉问题。其认为，太极不是一，也不是二，而是一中含两，这就是所谓“一物两体，其太极之谓欤”（《易说·说卦传》）！“一”指统一，“两”指对立，“一物两体”即指阴阳二气的统一体。因其是对立面的统一体，故神妙莫测；因统一体中包含着对立面，故变化无穷。对立面的相互作用，就是运动变化的源泉。此即“一故神，两故化”（同上）。而对立面与统一体的关系是，没有对立面，也就没有统一体；如果对立面不在统一体中，也就不能相互推移。这是以对立统一的观点考察气的性质，说明气自身

具有内在的运动变化的本性，认为其根源在于阴阳二气具有统一性，从而相互作用，或相感或相荡。此种学说，认为运动变化的源泉即存在于作为世界本原的太极之气中，以内因论的观点回答了物质世界运动的源泉问题。这是张载易说对易学哲学的一大贡献。

5.以“入神”和“存神”解释“穷神知化”，视其为圣人的最高境界。张载易说之“神”，主要指气运动变化的本性，“化”指气化的过程。“穷神知化”就是认识和把握气化的法则和过程，与神化合一，此乃圣人的主要事业和最高境界。关于达到“穷神知化”的途径，张载提出两个阶段，即入神和存神。“入神”，即进入神化的境地，指对神化的理性认识，其前提为“精义”，即精研事物之义理，并对其融会贯通。“存神”指精神暗与神化合一的境界。此境界乃平时从事道德修养的结果，德盛仁熟，自然而然成，不是运用思虑勉强求得的。达到了这种最高的道德修养境界，能存神顺化，也就仁至义尽了。“穷神知化”在易学史上并未被易学家们视为重要的易学理论，而张载则特别重视此命题，在《易说》和《正蒙》中作了详尽地阐发。其区别精义入神和存神，以存神为穷神知化的最高境界，实际上是以入神为认识问题，以存神为道德修养问题。所以其入神说，后来被道学家解释为道问学，其存神说被解释为尊德性。对宋明时期的易学和哲学都起了重要影响。

总起来说，张载的易说，对汉唐以来以元气和阴阳二气解释《易》理作了一次总结，一方面继承孔疏以阴阳二气解易的传统，另一方面又抛弃了孔疏的玄学形式，通过对《系辞》的解释，终于建立起气论哲学的体系，在易学哲学史上具有划时代的意义，产生了深远影响。道学集大成者朱熹则大量吸取张

载易说的思想资料 and 观点，纳入其理本论的体系之中。到了明代，罗钦顺、王廷相则继承和发扬了张载的气论哲学。明末清初，后期道学的集大成者王夫之，更以张载易学的继承者自居，视阐发张载气学派的易学哲学为己任，建立起一个博大精深的氣本论的哲学体系，解决了张载易学哲学所提出的许多问题，从而在古代易学哲学史上作出了杰出贡献。

（郑万耕）

（6）朱震的象数之学

朱震是南宋象数学派的代表人物，也是一位易学史家。他著有《周易集传》，附有《易图》和《易丛说》，对两汉以来的易学流派，以及北宋以来易学的发展都作了探讨。其易学以程氏易传为主，融会邵雍和张载，并采汉唐以来象数之学的观点予以解释，企图恢复被王弼所分裂的象数之学的传统。他初步整理和解释了汉易的卦气、纳甲、五行、飞伏、互体和卦变等说，尤其推崇卦变和互体两说，并从理论上作了较为详细的阐述和辩解。其所以如此重视此两种体例，目的在于更充分地发挥取象说，以便从卦象和所取之物象中寻找卦爻辞的意义。由于坚持取象说，他还探讨了《周易》取象的体例，提出了一套理论，进一步阐发了易学中的模拟说。认为先有天地万物，而后有卦爻象，乾坤卦画，卦爻之象及其变化，皆来于圣人对天地万物的模写。并由此导出了有气而后有象，有象而后有数的结论，同邵雍一派主张有数而后有象形成鲜明的对照，成为象数之学中具有唯物主义倾向的代表人物。不仅如此，朱震还对北宋刘牧的河图洛书说、李之才的卦变说、周敦颐的太极图和邵雍

的先天图，都作了介绍和评论。其对象数学派观点的整理和介绍，有一定的史料价值，对清代汉学家研究汉易和图书之学的演变，起了很大影响。这是他的主要贡献。

朱震易学在易学史和哲学史上影响较大的是其太极说。认为其不用之一，乃不动之数为太极，是体；四十有九参与揲蓍成卦的过程，为用。但此太极之一并非单一之数，而是四十九数之总合，其散开即是四十有九。当其未散开之时，包含有两仪四象；当其散开之后，两仪四象又分有太极之数，太极并不因此而消失。此即体中含用，用中有体，“体用不相分离”。并以程颐“体用同源，显微无间”说解释一和四十九的关系，也就是认为，四十九乃太极之一自身的展开，两仪、四象、八卦、六十四卦以及三百八十四爻亦是太极之数逻辑的展开。从而使太极这一范畴获得了本体论的意义。就其世界观的意义说，他又以太虚即混而未分之气为太极，乃阴阳二气的根本。太虚凝聚则有阴阳二气，阴阳又分为五行，阴阳五行之气运行分布于四时而生万物。而太极作为阴阳之本，又在万物之中，不脱离万物而存在。照此说法，天地万物乃太极未分之气自身展开的产物。此种太极观，既融合了张载、邵雍、程颐的太极观，而又不同于张、邵、程三家，在世界观上则坚持了气为世界本原的路线，为气学派本体论的形成奠定了基础。

概而言之，朱震易学对汉易和北宋以来的象数之学作了一次总结，为象数派的易学提供了一套理论体系。由于坚持取象说，并受张载、程颐二家的影响，一方面以气解释太极，在哲学上终于导出了气为世界本原的结论，成为南宋时期气论哲学的阐发者；一方面又阐发了程氏的体用同源说，对宋明哲学中

的本体论的发展，起了一定影响。

(郑万耕)

(7) 朱熹易学

朱熹是宋代理学大师，在易学及其哲学史上也占有重要地位。其易学著述十分丰富，主要的是：《易学启蒙》、《周易本义》、《蓍法考误》、《太极图说解》、《通书解》等。

《易学启蒙》乃初学《周易》的入门之书，在于介绍一些有关筮法的基本知识，解释筮法中的象数，帮助学者了解《周易》一书的本来面貌。《周易本义》是对《周易》经传所作的注解，其目的亦在于说明易本卜筮之书，但重点在于解说卦爻辞，其特色是注重文义，言简意赅，未通之处宁可存疑，也不穿凿附会，表现了一种严肃的科学态度。《太极图说解》和《通书解》则是从哲学角度解释《周易》原理的著作，集中体现了朱氏的易学哲学思想。《蓍法考误》则对古代蓍法作了详备的考辨。此外，还有同友人、弟子讨论易学问题的来往书信，《文集·杂著》中有关易说，《朱子语类》卷六十五至七十七中，汇集了平时讲学时对《周易》纲领及其经传文的解说等，都是研究朱熹易学的重要资料。他站在义理学派的立场，对北宋以来的易学和哲学的发展进行了一次大总结。他继承了程氏易学的传统，并以此为骨干，融会欧阳修、周敦颐、邵雍、张载、朱震等各家的长处，建立起一个庞大的易学哲学体系，对以后几个世纪的易学哲学的发展都起了深刻的影响。

1. 提出“易本卜筮之书”的论断，视《周易》经传为既有联系，又有区别的两种著作，是对传统观念的一种突破。汉代以

来，易学史上对《周易》的解释，都是经传不分，以传解经，并将《周易》一书逐步哲理化了。到了宋代，由于易学家将《周易》视为讲哲理的教科书，特别是《程氏易传》，突出以义理解易，遂使《周易》作为占筮典籍的本来面貌被湮没了。朱熹在欧阳修易说的影响下，重新研究了《易经》和《易传》的关系，区分了经和传，以经为占筮的典籍，传为后人讲义理或哲理的著述，认为从经到传有一发展过程，即由占筮吉凶到讲说哲理的过程，从而提出了“易本卜筮之书”（《语类》卷六六）的论断。所以，其对卦爻象和卦爻辞的解释，即贯彻了这一指导思想，着眼于占筮之事和吉凶之由，企图恢复《周易》的本来面貌。其《周易本义》每卦每爻之注，几乎都有这样的辞句：“占者”如何如何，“其占”如何如何，“其象占如此”等等。不仅如此，其对传文的解释，也着眼于筮法，认为“《系辞》自大衍数以下，皆是说卜筮事”（《语类》卷七五），不能脱离卦爻象和卦爻辞，不能脱离占筮之事来解释《周易》，否则便流于凭虚失实，茫昧臆度。如“易有太极”一章，诸家大都从世界观角度立论，而朱熹于《本义》中则解释为画卦或揲蓍的程序，讲筮法而不谈世界观的问题。又如“形而上者谓之道，形而下者谓之器”、“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”两节，朱熹认为也是讲筮法中的问题，并非泛言天人之道。由此，朱氏认为，读易之法，不仅要区别文王之易和孔子之易，还应将后人解易同孔子之易区分开来，“孔子之易非文王之易，文王之易非伏羲之易，伊川易传又自是程氏之易”（《语类》卷六七）。这是对传统观念的一大突破。此说站在哲学史家的立场，不仅区分了经和传，而且区分了《易传》和易学，强调了《周易》一书的本来面貌，但并不因此否定《易传》和历代易学解易的

价值，是朱熹研究《周易》经传的一大贡献。

2. 提出“易只是个空底物事”的说法，视《周易》卦爻象和卦爻辞为代表事物义理的符号，可以代入一切有关事物，即以《周易》为一部代数学，将其内容进一步抽象化和公式化了。朱熹认为，《周易》同其他经书不同，《诗》、《书》、《春秋》等经书中所说的其人其事，都是实有其事，一件事便是一件事，有其事，方有其文，言说其理。可是，《周易》卦爻辞所讲的具体的事，是借事显理，即借此事说未来之事，显示那一类事物的义理。因为其所说的事件不是专指某人某事，如说龙，非真龙，乃假借虚设之辞，所以说“易只是个空底物事”（《语类》卷六六），即空架子。因此，《周易》可以套入许多具体的事物，推断未来的一切事变。对此原则，朱熹还于《易九赞·警学》篇中作了哲理性的解释，提出了“存体应用，稽实待虚”说。认为所占的事情之理早已存在，为实；而与理相应的事情尚未到来，为虚。此即“理定既实，事来尚虚”。理有体用两个方面，其体包括万事，但不见形迹，所以为无；其用可以应万事，所以为有。此即“用应始有，体该本无”。稽考实理，以待事物之来；存此理之体，以应无穷之用。此即“稽实待虚，存体应用”。比如屯卦六三爻辞说：“即鹿无虞，入于林中，君子几不如舍，往吝”。此爻之理是，遇事不能贪求，贪求乃“取吝之道”。有此实理，便可应万事，如打猎、求官、谋钱财之事，皆可适用。此爻之理为体，其事为用，其理无形迹，其用可见。考察此爻之理，以待方来之事，这就是“稽实待虚”。此种观点，实际上是以卦爻象和卦爻辞为表现一类事物之理的形式或符号，视《周易》三百八十四条爻辞为三百八十四条抽象的公式，可以代入一切具体事物，如今人所说《周

易》乃一部代数学。此种对筮法的解释，便将《周易》一书的内容更加抽象化和公式化了。

这种对《周易》的理解，表现在哲学上，便形成了朱熹的理事之辨。由于把抽象的理看作实体，具体的事物看成影象，以此论证理为事的本原，从而导出了理在事上或理在事先的结论。其认为，从理这一方面说，理为体，事象为用，体中有用，理中有象，举其体而用之理已具，此即“体用一源”。就事象这一方面说，事象为显，理为微，理即在象中，即事而理之体可见，此即“显微无间”。虽体用一源，显微无间，但二者之间却有精粗先后之别，理精而事粗，理先而事后，所以说未有这事之时，其理已具；有其理则有其事与之相应。亦即其所说“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了”（《语类》卷一）。这就是理在事上或理在事先。

3.通过对阴阳范畴的解释，提出“易只是一阴一阳”的学说，进一步丰富和发展了理学派的阴阳观。在朱熹看来，《周易》虽为卜筮之书，但其蕴藏的基本原理，无非是一阴一阳，即其所说“易只是一阴一阳”（《语类》卷六五）。认为一切事物的存在和变化都出于阴阳及其变易。其所说的“一阴一阳”，谓阴阳既相互对待，又相互流转。并以理气、理事范畴对此命题作了阐发，认为有两层涵义，一是指阴阳之理，一是指阴阳之气或阴阳变易之事。所谓阴阳之理，指阴阳二气之所以然即阴阳之本性或规定性，及其阴阳变易的规律。有此理方有阴阳变易之事。依据此种阴阳说，朱氏考察了《周易》一书的内容，认为一阴一阳之理贯穿于《周易》的一切领域。此理存在于天地之间，伏羲依此而画卦，文王、周公依此而系辞，孔子

依此而作传。象、数、辞皆阴阳之理的表现形式。并进而在哲学上讨论了天地万物的本原问题，认为天地之形体来于阴阳二气，但天地之所以为天地，即天地的本性，却基于阴阳之理。从而导出了阴阳之理为天地之本质的结论。

由于将事物的变易归结为一阴一阳，所以朱熹进一步研究了事物变易的法则，特别是阴阳二气变易的法则。认为其法则有二：一是流行，即变易，即相互推移相互转化；一是交易，即交错，即相互对待相互渗透。值得注意的是，朱熹以一气说明流行，以二气说明对待，前者指转化，后者指对立。关于阴阳流行，其认为阴阳之推移，乃一气之消长，即一气自身转化的过程，并非阴阳二气相互代替。此一气之消长流行，必须经过渐化即量的积累过程，方能达到顿变即转化。此种过程，一阴一阳，相互流转，既无开始，亦无终结，总是阳了又阴，阴了又阳，循环不已。整个宇宙就是这样一个连续不断的阴阳流转的过程。关于阴阳交易，朱熹又提出了阴阳各生阴阳说，认为万事万物各分阴阳，一事一物又各有其阴阳，如人分男女，男为阳，女为阴；一人身上又各有血气，血阴而气阳。总之，阳中有阴，阴中又有阳，阴阳交错对待，层层渗透，此即“阴阳各生阴阳”。总起来说，朱熹关于阴阳变易法则的论述，闪烁着辩证法思想的光辉，丰富和发展了理学派的阴阳学说。但此种变易是指形而下的世界说的，形而上的世界即理自身并不变易。这又陷入了形而上学。

4.提出“推其本则太极生阴阳”的命题，以太极之理自身的展开说明八卦和六十四卦以及天地万物的形成过程，从而建立起理学派的本体论体系。朱熹以太极为理，阴阳变易之理即是太极。就筮法说，太极指画卦的根源。当其未画卦之前，太极

只是一个理，而两仪、四象、八卦及六十四卦之理已混然于其中。一理之判，始分出或散开为一阴一阳，则为两仪。此一阴一阳又各分出一阴一阳，则为四象。其上又各分出一阴一阳，则为八卦。如此层层推出，以至六十四卦而至于无穷，如同树根生干，干生枝，枝生叶一样。太极分出两仪、四象、八卦之后，太极之理又不离乎两仪、四象、八卦，而寓于卦爻象之中。照此说法，这种关系乃不即不离的关系。但从画卦的程序看，总是有太极之理，方有阴阳卦画，此即“推其本则太极生阴阳”（《语类》卷七五）。这是以太极之理自身逻辑地展开说明六十四卦的形成过程，乃朱熹的一大创见。这同其以河洛中五之数为太极，大衍之数即四十九数之总合为太极，其展开则为两仪、四象、八卦的说法是一致的。就世界观的领域说，其以太极为理，两仪为气即阴阳五行之气，并进而探讨了理气关系，用以解释天地万物的由来及其存在根据。认为理是构成事物的根本，气是构成事物的物质材料，就此种意义说，任何事物都是理和气相结合的产物，理为其性，气为其形，二者缺一不可，本无先后之可言。但理属于形而上的世界，气属于形而下的世界，因此，理比气更根本。“自形而上下言，岂无先后”（《语类》卷一）。“必欲推所从来，则须说先有是理”（同上），理在气先。此种在先说，并非时间上有先后，而是一种逻辑在先说，实际上是认为理乃气存在的根据，有阴阳之理，方有阴阳之气，如同前提是结论的根据一样，结论依赖于前提，气依赖于理。据此，朱氏又解释了周敦颐从“太极动而生阳”到“万物化生”的过程，将阴阳五行和万物化生，也看成是太极之理自身逻辑展开的过程，从而将周敦颐宇宙发生论的体系，转变为本体论的体系。

基于其筮法中的太极说，朱熹还以“理一分殊”说解释了太极与万事万物的关系。太极之理为“理一”，其散开则为天地万物，天地万物各禀有太极之理为“分殊”，此即人人有一太极，物物有一太极。每人每物都以此理为其存在的根据，每人每物又分别体现此完整的理，这便是“理一分殊”。企图以此说明世界的统一性和差异性问题的。此外，还提出了太极动静问题，认为太极中有动静之理，方有阴阳动静之事，其动静也没有一个开端。此动静之理为阳动阴静的本原，又寓于阴阳二气之中，依二气而流行。但太极之理本身却是不动的。此说可以称为太极不动论。

概括地说，朱熹易学对北宋以来的易学及其哲学的发展作了一次总结。他吸取欧阳修易说中的某些观点，提出易本卜筮之书，企图说明《周易》的本来面貌。他阐发了程颐假象以显义说，提出易只是个空底物事，进一步把《周易》中的卦爻象和卦爻辞抽象化和逻辑化了。他吸收图书学派的中五太极说和朱震的大衍之数说，以卦爻象为太极之数自身的展开，从而丰富和发展了程颐的体用一源说，在哲学上完成了理本论的体系。他还吸取了邵雍的加一倍法，说明太极自身展开为卦爻象的过程，用来丰富其本体论的体系。并吸收张载和朱震哲学中的阴阳二气说，以二气变化的法则解释物质世界变化的规律，发展了程颐的阴阳无始说。最后，他以体用一源的本体论观点，解释了周敦颐的太极图说，将汉易以来易学哲学中的宇宙生成论体系，转变为本体论体系，对儒家哲学的发展作出了自己的贡献。从而对后来易学哲学的发展起了深刻的影响。

（郑万耕）

(8)杨简易学

杨简是陆九渊的大弟子，乃宋易中心学派的代表人物。他继承了程颢和陆九渊的易学，发挥其天人一本的思想，认为易之理即人之心，并以人心为主，略其象数，解释了六十四卦的卦爻象和卦爻辞，以及《彖》、《象》、《文言》三传，建立起心学派的易学哲学体系，成为宋明时期以人心解《易》的代表人物。

其发挥陆九渊“人心即道”的学说，以人心解释《易》之道。认为圣人作《易》，系之以辞，即发扬人的道心。《易》之道也就是道心，即人心，易之道即人之心。此乃杨简易学的出发点和归宿。以此为原则，他解释了许多卦的卦义和卦爻辞。认为人之本心生来就有，即孟子所说的良知良能，不需修习锻炼。此心既是人道，也是天地之道，也是万事万物之理。人之本心不起意念，无所偏倚，但人靠此心而动顺，天靠此心而下施，地靠此心而生育，万物靠此心而变易。有此种境界，便得到了易之道。如果妄起意念，离去本心，就会丧失道心，即易之道，必凶。这样，一部《周易》，便成了心学派的修养经。

通过对卦爻辞的解释，杨简还发挥了陆九渊的“乾坤一理”说，提出“乾坤一道”说，宣扬卦爻名殊而道一，否认事物之间本质上的差别。他认为坤乃两画之乾，乾乃一画之坤，乾坤两卦，从表面上看，分阴分阳，但这只是形式上、名义上的差别，而实质上并无差异。这就是所谓“乾坤一道”，“乾坤之实，未始不一”，乾道之外不再另有一个坤道。乾坤如此，八卦、

六十四卦，乃至三百八十四爻莫不如此，都是“名殊而道一”，卦爻虽异，却并无本质上的差别。其道所以为一，因为事物之变化皆出于吾心之变化，天地万物尽在吾心之中。此种观点，又从卦推及天地万物，认为天地万物在本质上也是同一的，如同四肢而一人，枝叶而一木，源流而一水一样。人们看到事物的差别和对立，那是出于意念之动，出于意识的分别，是庸人自扰，“人惟意动而迁，自昏自乱自纷纷”（《杨氏易传·睽》）。如果心不起意念，不偏于一方，即以道心观之，则天地万物皆在人心之中，并无差别。此种学说，追求卦爻象和事物的同一性，从而否认事物之间的本质区别，最终将事物的差别对立归之于人心的产物，以人心或道心为事物的本原，充分体现了心学派解易的特色。

杨简以易之道即人之心，以卦爻象的变化及差异出于人心，其理论思维的根源在于不区分天和人。所以，在天人观上，继程颢和陆九渊之后，又提出了“天人一致”、“天人本一”、“三才一体”的命题，作为其易学哲学的基本原则。他认为，一般学者只看表面现象，以为“首出庶物”，是言天道，“万国咸宁”是讲人道，其实这两句话不能分开，都是乾道，用来说明“天人一致”、“天人本一”。即是说，天人是一回事，人心即是天道，天道不在人心之外。所以天人不容分彼此，“未始不一”。进而认为天道变化同人心变化并无差别，天地万物的变化即吾心的变化。天之清明出于我心性之清明，地之博厚出于我形体之博厚。天地日月，四时万物以及卦爻辞，莫不出于我之心性。所以说“天，吾之高；地，吾之厚；日月，吾之明；四时，吾之序；鬼神，吾之吉凶”（《杨氏易传·文言》）。《周易》及其所讲的天地变化之道，不过是我之本心的放大。这种学

说，显然是对陆九渊“宇宙即是吾心，吾心便是宇宙”的进一步发挥，实际上是认为人心可以支配客观世界的变化，乃天地万物、万事万理的总根源，从而形成了以个人意识为世界本质的心本论。

总而言之，杨简易学通过对《周易》的解释，进一步阐发了程颢和陆九渊所提出的心学命题，将心学派的观点引向了以自我意识为核心的本体论，从而建立起心学派的易学哲学体系，在宋明时期产生了很大影响。明万历以后，诸家动辄以心学解易，即源于此。心学大师王守仁就是在杨简易学的影响下，将其本体论引向了唯我论。

（郑万耕）

五 元明易学

（1）元明易学发展的基本倾向

元明两代是宋易深入发展的时期。元朝建立之后，蒙古族统治者为了笼络汉族势力，启用一批汉族学者，大力提倡儒学，又规定科举考试科目以朱熹注为标准答案。由此，程朱理学成了官方的经学。明朝建立之后，又颁布《四书五经大全》和《性理大全》，标志着宋代的经学，即宋学终于代替了汉唐经学《五经正义》，成为占统治地位的学术形态。就易学说，朱熹的《周易本义》遂成为官方认可的权威性典籍。元明两代先后出现了一批注疏《周易本义》的著作，如元胡一桂所著《易本义附录纂疏》和《易学启蒙翼传》，以朱熹《本义》为宗，

取《朱子文集》和《语类》中讲易理者作为附录；取儒家各派之易说合于《本义》者作为纂注，并于《翼传》中解说朱熹所肯定的象数之学。其子胡炳文又著《周易本义通释》，其学生董真卿著《周易会通》，皆阐发朱熹易学。明胡广奉成祖之命所编《周易大全》，即以胡氏所著为本，并钞录各家易说，断之以程朱义而成。其颁布和流行，意味着程朱学派的易学，特别是朱熹易学取得了统治地位。

元明易学，就其解易的基本倾向说，仍然分为义理之学和象数之学两大流派。就解易的原则说，义理学派又分为理学、气学和心学三派；象数学派又分为数学和象学两派。就象数学派说，由于朱熹易学并不一概排斥象数之学，元明两代的河洛之学和邵雍的先天易学，在朱熹易学的支持下，皆有所发展，元代象数之学颇多创新。道教大师雷思齐继承刘牧、邵雍的易学传统，以九宫图为核心解释《周易》原理，主先有数而后有象，成为数学派解易的代表。而俞琰、张理和肖汉中等，主先有象而后有数，又发展了象学的传统。到了明代，象学一派成了象数之学的主流。此派易学不仅主取象说，而且兼论理和数，同程朱派的取义说展开了论争。著名易学家来知德即其代表人物。其后方以智父子解释《周易》经传，继承了象学的传统，又吸收了数学派的观点，对元明以来的象数之学作了一次总结，标志着象数之学发展的高峰。元明两代的象数之学，提倡以象解易，因而提出了许多图式解说易理，又形成了易图学。易图学是宋代图书之学的新发展。象数派易学还同当时的自然科学知识结合起来，或援引天文、地理、物理、医学和算学知识解说其易理，或以象数法则总结自然科学成果，有些医学家引易理即象数阐述医理，形成了医易学派，以明代著名医学家

张介宾为代表。

就义理学派说，元代的义理学派，特别是理学派，解释《周易》经传，大都因循程朱教义，不敢有所异同。而明代的义理之学则敢于有所非议，尤其是气学派的代表人物，对程朱易学则公开进行了抨击。对程朱易学的指责，元代已开其端。当时的南方大儒吴澄，亦传授程朱之学，但其解易一决于象，主理寓于象中，阐发了理不离气说。到明代薛瑄解易，因受张载易说和元代象学的影响，断言理气无先后，虽属理学一派，但已为理学向气学的过渡创造了条件。其后蔡清解易，第一次提出对朱熹易说应有所异同，亦主理象合一，批评了朱熹离气言理的观点，走向了气本论的道路。在其影响下，罗钦顺进一步提出理气为一说，公开批评了朱熹的理本论。由于他们在易学领域主理寓于象中，从而逐渐从理学派中分化出来，成为气本论的倡导者。著名思想家王廷相则继承张载易学的传统，既反对了图书学派的象数之学，又反对了程朱派的理本论，在哲学上捍卫了气一元论。到明末清初，王夫之站在义理学派的立场，继承义理和象数两派中以象解易的传统，在哲学上全面阐发了气本论，对宋明哲学发展作出了杰出的贡献。义理学派中的心学一派，以心解易，以内心的修养方法和精神境界解释《周易》卦爻象和卦爻辞，从而建立起心本论的易学体系，以湛若水和王畿为代表。心学派亦援引禅宗教义解释《周易》经传，禅宗中的一些人也以易解禅，形成了禅宗易学，成为明代心学派易学的一个支流。

总之，元明两代也是古代易学繁荣的时期。宋代形成和发展起来的象数之学和义理之学，经过元明易学家和哲学家的阐发，到明末清初发展到高峰，对中国后期封建社会的思想文化起了

深刻的影响。

(郑万耕)

(2) 吴澄与象学

吴澄是元代大儒，亦是著名的易学家，著有《易纂言》和《易纂言外翼》。其注解《周易》经传文，多本朱熹之义，并不属于象数学派。但由于受象数学派的影响，对象数之学颇感兴趣，并支持象学的观点。如黄泽著《易学滥觞》，专以象学为本，吴澄为之作序，极为赞赏。其易学也深入研究了象数问题。他认为，《周易》的内容，取决于象，“牺皇所画之卦画谓之象，文王所名之卦名谓之象，彖辞爻辞泛取所有之物亦谓之象”（《易纂言外翼·自序》）所以，其所著《易纂言》主取象说，每卦的卦爻辞都分为两层加以注解，一层是“象”，一层为“占”。如其注乾卦卦辞说：“三画皆奇之卦名乾而象天。……元亨，占也……利贞，占也……”注初九爻辞说：“潜龙，象也……勿用，占也……”注九二爻辞说：“见龙在田，象也……利见大人，占也……”据此，《四库总目提要》评论说：“澄为纂言，一决于象，史谓其能尽破传注之穿凿。”认为与程朱说不尽相同。其《易纂言外翼》又有《象例》一文，专门探讨《周易》所取之物象，分为上、中、下三篇，上篇言取象于天和取象于地者，中篇言取象于人者，下篇言取象于物者，包括动物、植物、服物、食物、用物及彩色、方位、时日、名、数等等，乃十二篇专文中最为详尽的一篇。他还对河图洛书，邵雍的先后天方圆诸图以及卦变、互体等说都做了解释。足见其对象数之学，尤其是象学的重视。

由于主取象说，所以他又以天地阴阳之气解释阳奇阴偶卦画，从而在易学哲学问题上讨论了理气关系问题。他取朱熹说，认为所谓易，即阳奇阴偶相互更换而为四象八卦；所谓太极，即主宰一阴一阳相易之理。但又反对区别理气为两个实体，以为太极之理并不脱离阴阳二气。“太极与此气非有二物，只是主宰此气者便是。非别有一物在气中而主宰之也”（《宋元学案·草庐学案》）。扬弃了朱熹“理与气决是二物”或“二物浑沦”说。并以此种观点，解释了《易传》“一阴一阳之谓道”的命题。因此，又在哲学上阐发了其理在气中说，认为自未有天地之前，至既有天地之后，一切存在的现象只是阴阳二气。此阴阳二气本只是一气，分而言之，则称为阴阳。就阴阳之中再细加区分，则为五行，然而五行即是二气，二气即是一气。气之所以能够如此，因为有理为之主宰。但所谓理，并非别有一物在气中，只是作为气的主宰而已。所以说“无理外之气，亦无气外之理”（同上），理气不相分离。此种观点，实际上是不赞成理先气后说。他分析说，“理在气中，原不相离”（同上），老子却以为先有理而后有气，而张载、朱熹只是批评他的有生于无之说，其实无字是指理而言，有字是就气为说。这就扬弃了朱熹理先气后的理论。正因为如此，在道器问题上，吴澄也主张二者不可分割，道器虽有形而上形而下之分，但二者合一无间，不能分离。

要而言之，吴澄易学虽不属于象数学派，但由于受象数之学的影响，深入研究了象数问题，从而对程朱派的易学哲学，特别是朱熹的哲学有所修正，对元代象学派易学颇有影响，并成为明代理学向气学转化的先驱。

（郑万耕）

(3)张理的象数之学

张理乃吴澄后学。他继承北宋以来图书学派的传统，效法刘牧、邵雍、朱震等解易的学风，以各种图式解说《周易》原理和卦爻象的意义，企图将河图洛书、太极图、先、后天图等揉合起来，提出一个以阴阳五行为间架的模式，用来解释世界的变化过程及其法则，成为元代象数之学的代表。

张理的象数之学十分推崇河图洛书，以其为世界的基本模式。张理于其易学著作中，提出了许多易象图式，解释《系辞》和《说卦》中的有关辞句，其中，最重要的图式为河图和洛书，因为图书乃八卦图象的根源。因此，他首先解释了陈抟的《龙图序》一文。认为龙图三变之后，形成两个图式，即五行生成图和九宫图，前者为河图，后者为洛书，如同天圆地方相配合而成为世界一样，二者缺一不可。方圆二图相互包含，天地万物的变化便皆在其中了。值得注意的是，张理还将邵雍的先后天二图式纳入河洛二图之中，认为乾南坤北的先天八卦方位图来于河图，离南坎北的后天八卦方位图来于洛书，并以此解释世界。这是宋易中图书之学的发展。

为了将河洛和先后二天说揉合在一起，张理又解释了周敦颐的太极图说，以周氏太极图统率其它图式，制定了一个宇宙形成和世界结构的模式。他认为周敦颐的《太极图说》全文，是对《系辞》“易有太极”章的解释，既是讲卦象形成的过程，也是天地万物形成的过程。就卦象的形成说，从太极到八卦，乃从一到二三四五六七八九连续增加的过程，并体现着奇偶二数相反相成的法则；就世界观的意义说，太极为一气混而未

分，从太极到六十四卦，即元气自身分化为阴阳五行之气，进而形成天地万物的过程，万物各具五行之气，又都归结为阴阳二气。这样，其太极图说，又成了以阴阳五行为间架的世界构成的理论。整个世界，依阴阳五行的关系，形成一个相互联系的多层次的系统。此种联系既存于河洛二图式中，又存于先后二天图之中。河图与先天图表示时间上的联系，如一年四季的变化；洛书和后天图则表示空间方位上的联系，如地理分布。处于其中的个体事物，则依阴阳五行的关系相互影响。

尤其值得指出的是，张理援引《黄帝内经》中的阴阳五行学说，解释其易学图式，将医学知识同易学结合起来。如其《易象图说外篇》则有四象八卦图式，其中配以人的形体结构，乾为首，坤为腹，震巽为股肱，坎耳离目，艮鼻兑口，配以五脏六腑，则两仪为上顶下间，阳为背脊，阴为膺胸，刚为尻骹，柔为小腹，乾至巽为腰，震至坤为脐，离为心，坎为肾，兑为肺，艮为肝，其中宫为脾等等，以此揭示人体同天地之气、四时变化及饮食起居的联系，说明健康和疾病的原因。此种解释，表现了医易结合的新倾向，对后来医学以《周易》图象解释生理和病理起了重要影响。

（郑万耕）

（4）蔡清的义理之学

蔡清是明代著名的学者和经学家，以善于解《易》而闻名于世。其易学主要是依朱熹《本义》，阐发程朱派的易学哲学，但由于受薛瑄易学和张载气论的影响，又不恪守程朱之说，试图将朱熹的理本论引向气本论，从而促使明代理学家逐

渐从程朱派中分化出来，成为明代易学中气论哲学的倡导者之一。

蔡清易学继承了薛瑄的“模写”说，提出“影子”说，视易书为天地之易的模写和影子。薛瑄乃明初理学大师，对程朱易学多所阐发。他曾提出“模写”说，以易书为天地阴阳的模写。蔡清继承了此种学说，认为未有易书，已有天地万物之易，易书之易本为宇宙内所固有，易书不过是据天地之易模写而成，乃天地之易的影子。其所谓天地之易既包括天地万物之形象，亦包括天地万物之义理即阴阳变易之理。但其所谓理，与程朱义不同，并非悬空之物，而是寓于形器之中。易书所模写的天地阴阳变易之理，即存在于天地万物之中。此种学说，视易书为客观世界及其法则的反映，从而将天道和圣人之意统一起来，即将思维与存在统一起来。此种易学观，对后来的易学家如来知德、方以智等的思想起了一定影响。

由于认为天地之易即是阴阳变易，所以他着重阐发了阴阳变易学说，将对立面及其相互依存看作运动变化的基本前提。朱熹曾提出易有二义，即交易和变易，蔡氏对此倍加推崇，并作了详细解说。认为交易和变易存在于易书和一切事物之中，朱子以此二义概括，可谓尽善尽美。其以为，《序卦》《杂卦》之序，《周易正义》所云“非复即变”之义。“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”，君臣父子，长幼朋友，内外上下，刚柔文武，以至庶物之雌雄牝牡，食味之酸咸凉热等类，阴阳对立，交合渗透，相反相成，皆相交易之义。而“在天成象，在地成形”，刚柔相推，日月往来，寒暑交替，雷霆风雨之或作或止，水之往来或潮或汐，山川之或气嘘之品物流行，或气吸之品物归根，动物之或作或息，植物之或枯或荣等

类，阴阳消长，一动一静，互为其根，皆为变易。二者的关系是：交易为体，变易为用，有阴阳对待之体，方有阴阳流行之用，阴阳对立乃阴阳变易的根源，但又相互渗透，阴阳对待之体亦始于流行之用，流行之用亦成为对待之体。照此说法，交易与变易，对待和流行，便成了宇宙间一切事物存在和运动的基本形式，而对待即对立面及其相互依存，则是运动变化的根本前提。

蔡清易学在太极与阴阳的关系问题上，提出“太极兼阴阳”说，将朱熹的理本论引向了气本论。他认为太极有两种涵义：一是筮法即易中之太极或易卦之太极，如《系辞》“易有太极”章所言之太极，此太极并无实体意义，仅表示两仪合一的状态。一是实体之太极，乃后人引伸发挥之义，如周敦颐《太极图说》所言之太极。此太极实体即阴阳二气合一的整体，乃气化或天地造化的本源。气有阳健阴顺之性，所以其分开之后，阳气为天，阴气为地；二气交感所生之万物，又因所禀二气之不同而别为男女。万物形成之后，太极又在万物之中，成为宇宙的本体。“天地人三才各一太极，太极则兼阴阳”，所以其变化的过程也兼有阴阳两个方面，不可偏滞于一方。大至宇宙长河，小至蝼蚁，短至一息，皆含阳动阴静两个方面，即皆有太极实体。太极作为阴阳之全体无所不在，也可以说其小无内，其大无外。蔡清也以太极为理，但并非如朱熹所说，指阴阳二气之所以然，而是指“动静无端，阴阳无始”的法则，也就是“一阴一阳之谓道”。此道或理不脱离阴阳，亦不偏于阴阳之一方，更不局限于阴阳二气，而是贯通于一切器物之中。这就抛弃了朱熹以太极之理或道为独立实体的观点，将其理本论引向了气本论，对以后罗钦顺、崔铣、王廷相乃至王夫之的易学哲学，都起了很大影响，

终于将理学派的易学推向了气学。

(郑万耕)

(5) 来知德的易学

来知德是明代著名易学家。其易学范畴、概念和命题多来自于朱熹《周易本义》，但又不因袭程朱派的观点，而是有所扬弃和否定。尤其是提出了一些新的体例，主以象解易，从而使其从理学派中分化出来，成为明代象数之学特别是象学解易的代表人物。由于其易学自成体系，颇多创新，当时推为绝学。

1. 提出四种体例即取象说、错综说、爻变说、中爻说，解释《周易》六十四卦的卦爻象和卦爻辞。他认为，伏羲、文王、周公三圣之易，皆依据卦爻象揭示或解说其事理，“舍象不可以言易”（《周易集注·系辞下》），所以特别重视卦爻象，并以取象说为其易学的出发点。所谓象，他认为有二义，一是指卦画的形象，即卦爻象；一是指卦象所象征的天地万物之象，即卦爻辞中所说的事物。二者之间有其内在的逻辑联系，易学家的任务就是揭示此种关系。因此，其《周易集注》中专门有《象》一文，对取象说作了详细阐发。认为圣人立象，有卦情之象，如乾本为马，乾卦之性情为变化，故取龙象；又如中孚卦，其情为信，所以卦爻辞所取物象有豚即鱼知风，鹤知秋，鸡知旦等，表示三物皆有信。有卦画之象，如剥卦一阳覆于上，五阴在下，列于两旁，犹如宅、庐、床之象，故卦爻辞有“剥床”、“剥庐”之说。有大象之象，即《大象》文所取上下两体之象。有中爻之象，即卦中二至五爻，二四爻成一卦象，三五爻又成一卦象，实即汉易所说的互体取象。有错卦之象，即

与本卦阴阳爻相对立之卦象。有综卦之象，即上下两体倒转之卦象。有爻变之象，即一阴爻变为阳，或一阳爻变为阴，则依乾坤父母卦取象，如乾之本象为马，坎与震皆得乾之一画，故亦取为马；坤之本象为牛，离得坤之一画，故亦言牛。上述种种，其又概括为取象说、错综说、爻变说、中爻说四种体例，以为依据此四种体例，即可解释通卦爻辞和卦爻象之间的关系。因此，其《周易集注》又有《易经字义》和《六十四卦启蒙说》，对此四条原则加以论述，并于《集注》中依此四种体例，解说六十四卦的卦爻象和卦爻辞，乃至《易传》中的文句。但其对占筮体例的见解，归结到一点，就是主取象说，其错综、爻变、中爻等体例，都是为取象说服务的。企图通过此诸种体例，引出多种卦象，并以其所取之物象，解释这些卦象，进而说明卦爻辞同卦爻象之间的联系。这就使其从理学派中分化出来，成为明代象学的代表人物。

由于推崇象学，其在《集注》中，也讨论了象、数、理三者的关系，以为“有象即有数，有数即有理”（《周易集注·自序》），置象于第一位。而圣人所作之《易》乃对天地万物之象数的模写，因为是模写，只能是“仿佛近似”，《周易》中的辞、象、变、占，即圣人之道，是对客观事物的形象及其变化之理近似的反映。这就进一步发展了蔡清的“模写”、“影子”说，是来氏易学哲学的一个贡献。

2. 提出阴阳之理非对待即流行说，解释其错综卦说。来氏认为，孔子作《序卦》，将六十四卦连续起来加以解说，目的是怕后人将卦序颠倒。因为只是讲一方面的道理，又怕后人以其为定理，又作《杂卦》，说明六十四卦的结构，其排列无非是一错一综。所以他又将六十四卦分为错卦和综卦两大类。其

中错卦表示天地和男女既对立又相交的规律，即阴阳对待的法则；综卦表示万事万物的盈虚消长过程，即阴阳流行的过程。这就是《杂卦》和《序卦》所蕴藏的妙道。因此，他又从哲学上解释其错综说，认为天地间万物，独阴独阳，不能生成，所以必有错卦之象，而阴阳循之理，阳上则阴下，阴上则阳下，互为消长，故必有综卦之象。依据此说，其又解释了《说卦》的八卦方位说，认为伏羲八卦圆图是讲对待，而文王八卦圆图是讲流行，有对待即有流行。如果只讲流行，而不讲对待，有阳而无阴，或有阴而无阳，刚柔不相摩，男女不相配，也就没有变化的过程，万物也就不能生成了。所以说“言文王之流行，必有伏羲之对待，而后可流行”（《周易集注·说卦》），流行即出于对待。来氏认为，不仅卦爻象有对待和流行，整个物质世界的变化也都遵循这一法则，而《周易》中的对待和流行，乃天地阴阳之对待和流行法则的反映。所以他的结论是：易字有交易变易两义，交易以对待言，变易以流行言，“阴阳之理，非交易则变易”（《周易集注·上经》），即非对待则流行。对待与流行皆是一阴一阳，前者为体，后者为用，有体则有用，二者不可分离。此种学说，是对易学中阴阳变易学说的进一步发挥。其以对待和流行为世界变化的普遍法则，并把对待视为流行的根源，以对立面的相互作用解释运动变化的源泉，无疑是一种辩证思维。

3. 提出“道器不相离”、“理气不相离”说，并置个别事物和“气”于第一位，走向了气本论。由于推崇象学，其在象和理的关系上，主理寓于象中，理不能离象而存在。由此出发，来氏进而讨论了道器关系，理气关系。他以阴阳之理为道，阴阳之象为器。就易学说，乾坤卦画和阴阳卦象为器，健顺之理则为

道。认为二者的关系是“道器不相离”（《周易集注·系辞上》），如有天地就有太极之理在里面，如有人身此躯体，就有五性之理藏于此躯体之中。所以形上和形下，皆不离有形之体。照这种说法，凡有形器之物皆有理寓于其中，形器乃道和理存在的基础，“道器不相离”，实际上是说，道不离器。因此，他对于朱熹的“理在气先”说提出了批评。关于理气关系，他认为理与气不相分离，二者合而为一，并非两个实体。万物禀气而成形结实，禀理而各得其正，其气聚而不散，其理则常存而不亏。人物之终始，皆此阴阳之气聚散的过程，此气化流行的过程即是天道，而阴阳性命之理，即在形气之中，所以理气不相分离。但并非如朱熹所说的理为气本，而是认为，天地人物，气聚而生，其理则随之而备；气散而死，其理亦随之而尽。人物之理皆随气之聚散而生灭，气乃理存在和流行的基地，气是第一位的，理依赖于气。这就抛弃了程朱学派“气有聚散而理无生灭”的理先气后说，从而走向了气本论的道路。

总起来说，来知德的易学，许多说法来于朱熹易学，但又对其有所否定和突破，具有自己鲜明的特色。所以《四库全书总目提要》评论来氏易学“自成一说，当时推为绝学”，“故数百年来，信其说者颇多，攻其说者也不少”。其所提出的解释《周易》经传的体例，被后世易学广为吸收；其以象学为中心注解易理，承认一般原则即寓于个别之中，对后来的哲学家方以智和王夫之的哲学都起了相当大的影响。

（郑万耕）

(6) 方氏父子的象数之学

方以智是明末清初的大思想家和哲学家，也是一位著名的易学家。由其父方孔炤三易其稿，去世后在方以智主持下，由其子方中德、方中通和方中履编辑成书的《周易时论合编》，乃桐城方氏易学的代表作。其中主要包括三个部分：一是选录汉唐到明末各家的易注，特别是方以智曾祖父方学渐《易蠡》，祖父方大镇《易意》、《野同录》，外祖父吴应宾《学易斋集》，其老师王宣《风姬易溯》、《孔易衍》中的文句；一是方孔炤解易的文字；一是方以智所作的按语和解说。此外，书前附有《图象几表》八卷，列图式一百多幅，并作了解说。此书集中反映了方氏学派的易学观。

由于以朱熹《周易本义》为代表的官方易学，并不排斥河洛之学和邵雍的先后天易学，明代许多易学家都研究象数之学。到了明朝末年，随着文化、学术思想发展的趋势，易学界出现了总结北宋以来象数之学发展成果的要求。方氏父子的易学，就是在这种形势下，在反对佛道和道学中空虚之学的斗争中，在当时自然科学进步的基础上，形成和发展起来的。其站在象数学派的立场，吸收理学派和气学派两家的观点，对汉唐以来的易学作了一次大总结，讨论了十分广泛的易学和哲学问题，从而在易学哲学史上建立起一套本体论的体系，是易学史上象数之学发展的积极成果。

1. 提出“虚空皆象数”的命题，认为象、数、理、气是统一的，以此反对佛道二氏以虚无为妙道的玄虚说教。方氏易学特重象数，以象数之学为易学的正统，认为只有发扬此种传统，

方能防止易学流于占术，空谈义理，因时通变以瞻民用。因此，提出了“虚空皆象数”的命题，作为其易学的基本观点，认为充满天地之间的一切皆有象数的规定。所以其《周易时论合编》对八卦所取之物象作了大量补充，如坤卦补四十，震卦补四十二，巽卦补三十五，坎卦补六十三，离卦补四十五，共三百多条。而一切象又都具有数的规定性，“一切阴阳五行皆有度数”，“虚空无非卦爻象数”（《周易时论合编·系辞》），断言没有虚无的世界。为了论证“虚空皆象数”，方氏进而讨论了象数理气的关系。认为理、象、数、气是融为一体的，而理即在阴阳二气、天地之象、奇偶之数中。象数乃气化的形式和度数，理即气化之所以然，气化的时位度数乃其至理的表现。并以此为武器，驳斥了佛道崇虚尚玄的说教。这就将本体论问题纳入了其象数之学的体系，从而使其易学哲学大大超过了以往的象数之学的水平。

2. 提出“先在后中”的命题，以体用范畴论证先天不能脱离后天，认为先天之体即在后天之用中。邵雍以其先天图为伏羲易，以后天图为文王易，并提出“画前有易”说解释六十四卦的形成。方氏继承了邵雍之说，力辩先天易学乃《周易》的根源。但对邵雍说又作了修正，认为先天卦为体，后天卦为用，先天八卦即存于文王后天六十四卦之中，并为文王后天卦位形成的根据，二者不可分离。如其解释《说卦》传，认为“天地定位”和“雷以动之”二章是讲先天八卦图，“帝出乎震”和“神也者”二章是讲后天八卦图。就图象说，皆已成为后天，但此两种图式中皆有阴阳变易的功能，皆为阴阳二气之神的表现。就这种意义说，阴阳变易之神可称为先天，其后天则为八卦图象。因为先天之神即存于后天图象之中，归根到底，二者并无

先后之分，皆可归结为时用。这就是说，先天为体制，后天为时用，先天即在后天之中，先天不能脱离后天而孤立存在。正如水的甘味和湿度都存在于清浊温寒等不同状态中一样。所以说，后天之学即是先天，离开后天则别无先天。这就以“离用无体”的观点，解释了先后天的关系，认为先天之体即在后天之用中，扬弃了贵体贱用的观点，将先天易学纳入了后天时用的道路，是易学史上的一大创见。

3. 提出“河洛中五”说，以中五之数自身的展开解释河洛图式，并以此解说《周易》经传文和天地万物生成变化的过程。方氏父子极其推崇河洛图式，认为河图为体，洛书为用，但此二图式又互相效法、相互依存，体用互藏，即图体藏用，书用藏体，河图之体即藏于洛书之用中，因为河洛二图式皆出于“天地之数五十有五”。太极之一分为天奇地偶之数，一二三四和六七八九分居于四方之位，五和十则居于中央，成为河图图式；河图中十之数不用，配以五行，金火互易其位，即七九之数易位，则为洛书图式。但中五居于中央，统率四方之数，成为河洛二图的中心。以此说明河洛之数乃中宫一五的展开，从而对各家的河洛说作了一次总结。其论点是，以中五之一为起点，衍为中五，中五又衍为中十，中十又衍为五行生数一三四，此四个生数各加中五，又衍为五行成数六七八九，则为河图之数。河图从最中心中五之一到外围共五个层次，乃中五之数形成及其逻辑展开的过程。而洛书之数又是河图之数的演变，即河图去十，而七九易位为洛书。不仅如此，其还以河洛中五说解释《周易》经传文句，视其为《周易》的基本准则。而且以河洛图式为天地万物生成变化的模式，宇宙的表法。从而将整个世界及其变化的过程联结为一个整体或系统，使其图

书之学闪烁着辩证思维的光芒。

4. 以气解释阴阳五行的性质及其相互关系，进一步阐发了宋明以来的气论哲学。其认为，气充满广大虚空和一切物体之中。此气尚未形成有形之物，称为“未凝形之气”；气凝聚为水火金石木，则为“凝形之气”，如水为湿气，火为燥气，金石为坚气，木为生气。一切风、声、光、形皆气化的不同形式，所以说“两间皆气”（《图象几表·两间质约》）。有形之物总要毁坏，而气不随形灭。“未凝形之气”亦称“元气”或“大一之气”。方氏认为，元气自身分化为阴阳二气，进而又分化为五行之气，五气凝而成形则为五材即水、火、木、金、土，五材又隐藏着五气，五气各具阴阳之性，彼此相制而相成，终又归于一气。阴阳五行皆一气流行的产物。但气分为阴阳，再分为五行，并非分而相离，而是相互包涵，阴阳即在五行中，“一时俱生俱成”，没有时间上的先后程序，但仍有差别和层次。关于阴阳二气的关系，方氏阐述了“阴阳体用互藏”说。关于五行之间的关系，其阐发了“五行互藏”说和“五行尊火”说。认为五行各有其性能，相生相克而又互藏互化。如海水夜而发光，烧酒能发热，因为水中有火的成分；积雪融化凝为泥沙，因水中有土的成分。地中之土气，遇冷化为水；地面受日照生温热，温热之气渗入地中，积久则转为干燥，干燥之极则化为火，火燃既久，土石化为灰烬，从地穴中喷涌而出则为火山。并以此种五行说解释自然现象的特征及其变化过程。但五行并非平起平坐，没有主次，而是认为五行可归之为水火二行，因为水火二气乃阴阳二气的代表。于水火二气，更推重火气，“五行尊火”，火为五行之宗主，又是万物生成变化和生命的源泉。这就将宋明以来的阴阳五行学说发展到了一个新的水平，

从而丰富和发展了张载、王廷相的气论哲学。

5.吸收程朱学派“体用一源”说，解释其太极观，提出“太极即在有极中”的命题，强调本体即在现象之中。方氏反对以太极为虚无实体或浑沦之物，而是以理气的统一体为太极。太极作为所以为气者，即在气中。它既非有，亦非无，而是有与无的统一体。其提出“三极说”，论证“太极即在有极中”的命题。认为卦爻画有形为有极，卦爻画之所以然无形为无极，而贯通有极和无极为一整体，既不偏于有，也不偏于无，即为太极。太极作为有极和无极的统一体，即寓于有极和无极之中，而无极即存在于有极之中。并以程朱“体用一源，显微无间”说，对此作了论证。《周易时论合编》以此种学说解释了太极与卦爻象及天地万物的关系，进而讨论了本体与现象的关系，认为现象乃本体自身的展开，本体即在现象之中，不能脱离现象而孤立存在，反对废弃人伦物理追求本体世界。从而以象数之学为基础，建立起本体论的体系，又抛弃了程朱学派的理本论，对宋明以来的本体论学说作出了自己的贡献。

6.通过对《序卦》和《杂卦》的解释，提出“相反相因”和“交轮几”说，阐发现象世界运动变化的规律。其认为六十四卦由八卦组合而成，此种配合表示，阴阳卦象既相对待又相交合，如乾坤二体合而为泰否，坎离二体合而为既未济，体现了相反相因的原则。六十四卦又可依孔颖达“非复即变”说归结为三十六个卦象，相对者八，称为“正对”；相颠倒者二十八，称为“颠对”。“对”指对待，即相反。此三十六卦象不仅相反，又相依存。这种相反相因的关系，方氏称为“反因”。并以此为“纲宗”，解释了卦爻象和卦爻辞，用以说明现象世界中的差异既相反对又相依存，认为相反相因乃现象世界的基本规律。方

氏易学还从变动和变化来阐述对立面的依存和转化，称之为“交轮几”或“交轮之几”，构成其象数之学的特有命题。“交”指对立面相交合和渗透。“轮”谓“轮转”，即流行，指对立面的相互转化，包括消息盈虚、一动一静、一往一来之相互推移，因其消息盈虚乃一循环的过程，故称为“轮”。“几”谓几微，指事物运动变化的先兆或开端，因其细微，故称为“几”。方氏将此三者结合起来，用以说明事物运动变化所遵循的规律，即以对立面的相交和推移说明事物变化的原因和过程。

7.提出“即费知隐”说，探讨关于本体的认识问题。方氏易学以有极、象数和变化的形迹为费，以太极、所以然之理和变化之道为隐，即以费为现象，以隐为本体，认为二者乃体用关系，“体在用中”，隐即在费中。因此，要探讨所以然之理，把握世界之本体，必须“即费知隐”，不能脱离现象去追求其本质。从此原则出发，方氏还讨论了格物穷理的问题，提出能格与所格，冒格与细格之说。以身心意知为能格，天下国家为所格，二者相互交格，因此不能脱离物理之学空谈性命之学，以格外物之理为格物之宗旨。所谓冒格，指对至理的研究；所谓细格，指对万物之理的具体把握。认为格至理必须从格物理入手，即宏观研究必须以微观研究为基础，否则，至理或宏观则成为空论。据此，方氏又将学问归为两大类，即质论和通论或费论和隐论。质论是就各别物体的规定性而言，讲万物之间的差异性，通论是就万物的整体而言，讲万物的同一性。但通论不能脱离质论，对整体的研究要以分析个体事物的差别为基础。这也就是所谓“质测即藏通几”（《物理小识》）。

要而言之，方氏易学对汉唐以来的象数之学作了一次总结，又吸收理学派和气学派的观点，讨论了一系列易学和哲学

问题，从象数之学的角度，在易学哲学史上建立了一套本体论的体系，对易学和哲学的发展作出了自己的贡献，标志着象数之学发展的高峰。但由于以河洛之学和先天易学解释《周易》经传，又将象数之学推向了极端，遭到义理学派和考据学派的抨击，又出现了否定图书之学的思潮。方氏易学又标志着宋易中象数流派的终结。但不容抹煞，其主要观点都对王夫之易学的形成起了极为深刻的影响。

（郑万耕）

六 清代易学

（1）王夫之的易学

王夫之是明末清初著名的经学大师和思想家。他学识极其渊博，著述甚丰。其易学著述数量之多，也是易学史上罕见的。明清之际，在国破家亡的冲击下，涌现了一批具有爱国意识的知识分子。他们著书立说，总结明王朝覆灭的教训，在思想文化领域对宋明道学进行反思和批判。就易学说，出现了总结以前易学成果的趋势。王夫之的易学就是站在义理学派，特别是气学派的立场，对宋明以来的易学及其哲学所作的总结。其对《周易》经传的解释，继承了宋明以来气学和象学的传统，修正了程朱义理之学，批判了心学派易学，并同邵雍的先天之学和河洛之学以及两汉以来的象数之学展开了辩论，讨论了大量易学和哲学问题，完成了建立气本论的任务，标志着宋易和宋明道学的终结。

1.提出“占学一理，得失吉凶一道”说，反对朱熹“易本卜筮之书”的易学观。其认为，占筮和学易皆《周易》所推崇，《周易》一书即包含占与学两个方面，并非“卜筮之专技”，二者不可偏废。孔子作《易传》，其目的在于教人了解《周易》中的义理，提高道德水平，即学易；有此修养，方不被吉凶祸福动摇自己的信念。而占筮的目的，不在于乞求神灵的保佑，而是从中得到启示，以启发理性的自觉，所以占与学本无二理。二者虽不可偏废，但以学为主。为了论证《周易》不是讲迷信的占筮之书，而是一部充满宇宙、人生哲理的典籍，他又提出“得失吉凶一道”的命题，以善恶解释得失，讨论了得失和吉凶的关系，区别了得失与祸福，认为吉凶乃锻炼品质，提高精神境界的手段。

2.提出“彖爻一致，四圣同揆”说，主张经传不分，不同意朱熹“将易各自看”的易学观。其认为，孔子之《易传》以《彖》、《象》为纲领，《彖》、《象》二传即文周之彖爻，文周之彖爻即伏羲之画卦，卦象中阴阳二爻之升降乃明天道变易，同时又示人得失是非之理，天人之理尽在其中，而后圣以达先圣之意，未尝有所损益。这就是所谓“四圣同揆”。其目的之一，是不赞成朱熹区分伏羲、文王、周公、孔子之《易》。据此，关于《周易》体例，他着重辩论了彖和爻的关系，提出“彖爻一致”的命题。彖指卦辞或一卦之义，爻指爻辞和爻义，其中亦包括《彖》、《象》二传的关系，因为《彖》传和《大象》是对卦辞的解释，《小象》是对爻辞的解释。认为彖为体，爻为用，用不离体，所以不能舍彖而言爻。一爻之义虽因时位而不同，但并不违背《彖》文所说全卦之义理，乃其卦义的一种表现。这就是所谓“彖爻一致”。此说的目的在于

讲通卦象、卦辞、卦义、爻义之间的逻辑关系，或者用来说明《易经》与《易传》的一致性，论证“四圣同揆”说，但实际上仍不能自圆其说。这表明，其间并没有必然的逻辑关系。

3.提出“易之全体在象”说，以卦象统率物象和数、辞、义理，企图解决义理学派和象数学派的论争。王夫之对卦爻辞的解释，虽主取义说，但并不排斥取象说，认为一卦之义即存于卦象和所取之物象中，卦象乃《周易》的基础。卦辞、爻辞、彖传、象传以及占筮之事，皆离不开所画之卦象，所以说“易之全体在象”（《周易内传·系辞下》）。就事理之本然说，卦象基于阴阳变易的法则，象成方有数可数。就揲蓍成卦说，则由数而成象，象成而阴阳之理即寓于其中。就象、数、理、辞的关系说，数、理不离卦象，有象方有数，理在象中，象显其理；卦爻的变化和卦爻辞的内容更不能脱离卦象，皆象之所生。所以，“非象则无以见易”（同上）。据此，王夫之反对了王弼玄学派的“忘象求意”的易学观，但也不同意象数学派的泥象说，同时又扬弃了程朱学派的“理本气末”、“假象以显义”说。总之，其置卦象于第一位，以卦象统率物象和数、辞、义理，是对易学史上象数、象义之争的一次总结。

4.提出“乾坤并建”说，作为其易学的纲领，反对汉易卦气说和邵雍先天卦序说以及《序卦》传对卦序的解释。其认为，乾坤卦象如同呼与吸、雷与电、天与地、两目与两耳一样，同时存在而发挥其功能，没有先后之分，此即“乾坤并建”（《周易外传·系辞上》）。这是王夫之解易的基本原则，所谓“以乾坤并建为宗”（《周易内传发例》）。他认为，《周易》之书以乾坤两卦并立为体，以六十二卦爻象变化为用。只有乾或只有坤则无有易。乾坤至纯既相对峙又不相分离，其阴阳共十二

位，相互涵蕴，乾卦为阳之显，但隐藏着阴，坤卦为阴之显，但又隐藏着阳，只有如此，方有易之道。自屯蒙以下各卦，也都具有乾坤卦象，其不同在于爻位的变化，或错或综，或幽或显，或往或复，相互变易于六位之中。此说在于说明六十二卦乃乾坤两卦自身的逻辑展开。其《周易外传》则据此“乾坤并建”说，详细阐述了乾坤两卦演变为六十二卦象的逻辑程序，既反对了《序卦》传的前后相生说，又反对了汉易的卦气说和邵雍的先天卦序说。并以此为基础，建立起气学派的本体论体系，即以阴阳二气为对立统一体，天地万物皆此统一体自身的展开。从而在哲学史上作出了重大贡献。

5.提出“天下惟器”、“无其器则无其道”的命题，对中国传统的道器之争作了总结。王夫之易学以有形可见的个别事物为器，无形不可见的法则为道，区别了形而下的器和形而上的道，但又认为二者合而为一，不可分离，强调道依赖于器。他认为，个别有形之物是世界上唯一存在的实体，即所谓“盈天地之间皆器”，“天下惟器”（《周易外传·系辞上》）。而道不能作为独立的实体而存在，只能以器为其存在的实体。有个体方有形象，有形象方有形而上的道。道因个体事物的存在而存在，因个别事物的改变而改变，有什么样器就有怎样的道，没有那种器也就没有那种道，所谓“无其器则无其道”（同上）。因此，不能离器而言道，更不能器外求道。此种道器观，肯定抽象的原则存在于有形有象的个别事物之中，一般寓于个别之中，强调没有个别就没有一般，没有现象就没有本质，正确地解决了道器谁依赖于谁的问题，有力地打击了王弼以来各种唯心主义的形上学原则，否定了宋明道学中的“道本器末”的本体论。并以此为指导，建立起其气本论的体系。

6.以阴阳二气解释卦爻象，从而在哲学上提出阴阳实体说，解释天地万物存在和变化的法则，建立起其气本论的体系。王氏易学继承了气学派的传统，并吸收程朱理学派解易的某些观点，以阴阳二气说解释卦爻象和卦爻辞，以阴阳二气为实体，提出阴阳为体，乾坤为用，并认为阴阳二气不仅是卦爻象的本体，也是天地万物的本体。天地之间，凡有形有象的东西，自雷风水火山泽，以至蛄子萌芽之小，从未成形到已成形，都是阴阳二气的产物。由于二气各有其性能，所以天地万物的性情和功效又各有差异。阴阳二气相调配即是道，乃万物所共附，万有所同出，它作为本体只能寓于形象之中，不在其外存在，也不在空虚处游荡。此阴阳二气聚散消长，变化莫测，而天地人物屈伸往来之故尽在于此。一切物质的和精的现象，其存在和变化都依赖于阴阳二气。不仅如此，王夫之易学还以“阴阳实有”说，论证了二气的客观实在性；以阴阳无损益说，论证了阴阳二气其总量无增减，其存在无终始，其变化无生灭；以阴阳相分相合说，阐发了相反相成、相需相通的理论。从而建立起以气为宇宙本体的哲学体系。

7.全面阐发了张载提出的“神化”学说，论述了阴阳二气运动变化的源泉、性质、过程及其规律，提出了“推陈致新”的命题。其吸收张载的神化说，以“神”为阴阳二气运动变化的动因，“化”为二气变化的形迹或过程。但神作为动因，其特点为不测；化作为变化的过程和形式，又有其规律性；神即在变化的形迹及其条理之中。神作为阴阳二气生化万物的动因，之所以具有不测的性质，主要是因为：其一，阴阳二气生化万物出于无心；其二，阴阳变易有其自身的规律，人不能以私意推测；其三，阴阳变易没有固定的形式。而阴阳之变易，从天道

到人事，一方面存在着必然的进程，如从寒到暑，从少到老，有其一定的秩序，不定中有定；但另一方面又存在着偶然因素和突然变易，有其不稳定的方面，定中有不定。所以不能以固定的模式，如汉易卦气说和邵雍的图式来揣度臆测天地的变化。

依据此种神化学说，又阐发了日新说。由于阳变阴合，不主故常，所以其变化丰富多彩，而日日更新。阴阳交感，无时不生，但二气之往来屈伸，其形式不一，所以今日之日月，非用昨日之明；今岁之寒暑，非用昔岁之气。只有每日更新，方能富有一切。天地之化之所以日新，其根源在于阳气运动不止，所谓“阳动不停，推陈致新”（《周易外传·颐》）。这表明，其日新说不仅承认生生不已，变化无穷，而且认为事物的存在和发展是一个新陈代谢的过程。一切有机体都经历着从胚胎、流盪（成长）、灌注（壮大）、衰减、散灭五个阶段，旧生命终结了，新生命又继之而兴。这就是“推陈而别致其新”（《周易外传·无妄》）。此种日新说，开始突破了以往辩证法思想循环论的局限，对中国辩证思维的发展作出了重大贡献。

8. 吸收张载和朱熹的太极观，以阴阳合一之实体为太极，说明卦爻象和世界的本原，进一步完善了其气本论的体系。关于筮法中的太极观，其以“大衍之数五十”合而未分为太极，乃阳奇阴偶合一之体，其散开则为两仪、四象、八卦以至六十四卦，而每卦每爻又具有太极之全体。据此，在哲学上提出了太极阴阳说，以阴阳合一之实体为太极，又称为“太和絪縕之气”。此太极充满天地之间，无始无终，无时不在，不分彼此，无处不有；一切象数皆其象数。所以空处不流荡，实处不

窒息，灵顽皆得太极之体，动静皆是太极之性。也即是说，宇宙中的一切现象虽千差万别，却都是太极自身的显现，皆具有太极本体。值得注意的是，其以太极即太和之气为本体，以天地万物各具太极本体说明世界的同一性；以有形有象的个体事物为现象，以其所禀有太和之气的分剂不同说明世界的差异性；以天地万物为太极自身的显现，说明同一性自身含有差异性，而同一性即寓于差异性之中，进而论证现象之外无本体，本体即在现象之中。并以此种理论思维，批判了哲学史上各种各样的发生论体系。从而进一步完成了其气本论的体系。

总起来说，王夫之易学对中国古代易学哲学，特别是宋明以来的易学哲学作了一次大总结，既批评了汉易、玄学派、图书学派和邵雍数学派的易学哲学，也批评了程朱理学和陆王心学的易学观点，以及佛道二家的世界观和人生观，以宋明易学中气学派的易学为核心，吸取各家的合理思想，建立起其气本论的易学哲学体系，对中国易学哲学和理论思维的发展，作出了重大贡献。它标志着中国易学哲学发展的高峰，也意味着宋明道学的终结。

（郑万耕）

（2）易学与汉学

乾隆和嘉庆年间是清代汉学兴盛的时期。汉学的流行，就经学史说，来源于清初学者倡导的考据之学，阎若璩、毛奇龄、胡渭等人都是汉学的先驱。由于清王朝推行文化高压政策和表彰文字训诂、文献考证之风，形成了以考据学为中心的汉学。此派汉学被称为乾嘉学派，标志着经学史上的一大转变。他们不满意宋人解经的学风，企图恢复或尊重汉代经师注释古

代典籍的传统，在学术界掀起了汉宋之争。十八世纪汉学的倡导者是惠栋和戴震，被称为吴派和皖派。吴派或博采、阐述汉人古训，或唯汉学是从。皖派则依据古训，断其得失是非，不盲从汉儒训诂，并强调由训诂而明义理。两派学风虽不尽同，但其对史料的整理和经文字义的解说，都作了自己的贡献。

汉学的流行，对易学研究起了深刻的影响，其总的倾向是，从宋学对《周易》经传义理的阐发，转向对汉易的解说或依汉易解经的学风重新注解《周易》经传。吴派惠栋乃汉易的倡导者，著有《周易述》、《易汉学》、《易例》、《周易古义》等书，皆发挥汉儒之学；张惠言以阐发虞翻易学为己任，企图全面恢复虞氏易学的面貌；李道平著有《周易集解纂疏》，志在注疏汉儒的象数之学。皖派较有影响的解易著作，前有戴震老师江永的《河洛精蕴》，后有焦循的《易学三书》。《河洛精蕴》一书乃清代汉学家中推崇图书之学的代表作，重考据而不废义理，并涉及了大量自然科学中的理论，具有一定史料价值。焦氏则不盲从汉易，而主会通百家之说，采其所长，企图在汉代象数之学的基础上，独辟蹊径，另立解易新体例，提出比例引伸和假借说，解释卦爻象和卦爻辞之间的关系，成为清代汉学家解易的殿军。值得注意的是，崔述在汉学的影响下，对古代典籍中有关历史人物的记载进行精详的考证工作，于《周易》经传，第一次怀疑文王作卦辞和周公作爻辞的传统说法，断定《易传》非孔子所作，乃七十子以后诸儒所为，成为清代学者研究《周易》的一大成果，对近代兴起的新史学派的易学观起了深刻影响。

总之，在乾嘉汉学兴盛时期，关于易学的研究，走向了对汉易象数之学的阐发以及对《周易》经传文字和文献考证的道

路。清代汉学家虽然在这方面作出了许多贡献，但就易学哲学说，并无新的建树。就此而言，汉学家的易学又意味着古代易学及其哲学的衰落。

（郑万耕）

（3）惠栋和张惠言的易学

惠栋是清代汉学的奠基人，由于精通汉易而闻名于当时。惠栋易学有其家学渊源。其曾祖父对经学颇有研究，祖父和父亲皆精于汉易，其父惠士奇所著《易说》六卷，专宗汉学，以象为主，有意矫正王弼以来空言说经之弊端。惠栋推崇汉易，笃守古学，乃对其家学之风的发扬。其易学著述有《周易述》、《易例》、《易汉学》和《周易古义》等。《周易述》乃其解易的代表作，依汉儒诸家之说，逐句解释《周易》经传文意，自为注而又自疏之。《易例》乃熔铸汉儒旧说，以发明《易》之本例，列其解易的原则、体例、重要范畴和概念，说明其文献上的依据。《易汉学》是系统阐述汉易各流派的著作，采辑孟喜、京房、郑玄、荀爽、虞翻及《易纬》和《参同契》之绪论遗文，钩稽考证，使学者得见汉儒之门径。惠栋易学的特征之一，是恪守汉儒荀爽、虞翻、郑玄等解易的体例，以解说卦爻象和卦爻辞，尤其推崇孟喜、京房以来的象数之学和卦气说，排斥宋易解经的传统。如其对每卦卦象的解说，即以六十四卦代表一年十二月阴阳消息的变化过程。其对《周易》经传辞句的注疏，有京房的纳甲说、五行说；《易纬》的九宫说、八卦方位说；郑玄的互体说、五行生成说、爻辰说；荀爽的乾升坤降说、中和说；虞翻的卦变说、月体纳甲说等等，而以取象说

为其纲领。其对《周易》经传中重要范畴和命题的注疏，又着眼于卦象的形成和变化，淡化乃至取消其哲学价值，是惠氏易学的又一特征。从而将宋明易学中所阐发的义理否定掉了。同宋易相比，其哲学理论思维退化了。

张惠言易学受惠栋影响很深，亦是乾嘉时期著名的易学家。他精研汉易，专攻虞翻易学。其易学著作有《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》、《虞氏易事》、《虞氏易礼》、《虞氏易言》、《虞氏易候》、《易义别录》、《周易郑氏义》、《周易荀氏九家义》、《易图条辨》等。《周易虞氏义》是以李鼎祚《周易集解》所提供的虞氏注为主，参考汉易诸家之说，对《周易》经传文句所作注疏。企图以注疏的形式，恢复虞氏易的全部面貌。《虞氏消息》则阐发虞氏易的原理及其解易的体例，并将其归结为阴阳消息说。《虞氏易事》是解说虞氏注中明人事的观点，《易礼》解说虞氏注中有关周礼的见解，《易候》是对虞翻卦气说的解说，《易言》是依虞氏对经文的解释，阐发其中的义理。其论虞氏易学如此详细，乃宋明以来所未见，标志着清代汉学家对汉易的研究，走上了专门和深化的道路。其《易义别录》分别选录和介绍《子夏传》、孟喜、京房、马融、刘表、宋衷、陆绩、干宝、王肃、董遇、蜀才、翟玄、姚信等人解易的内容和体例，连同《郑氏义》、《荀爽九家义》，可视为一部简明的汉代易学史。张惠言易学的特征是，以虞翻易学为汉易的正宗，并追求其易学的系统性，揭示其一贯之道，所谓“求其条贯，明其统例”（《虞氏义序》），此“条贯”、“统例”即阴阳消息说。因此，其注疏卦爻辞的体例有旁通说、卦变说、乾升坤降说、飞伏说、纳甲说、五行说、卦气说、互体说等，而归结为取象说，并以十二

消息卦说即阴阳消息说为其统纲。其对虞氏注的补充和解说，力求遵循虞氏的体例和注解，不敢有所立异和创新，体现了惠栋一派汉学家唯汉学是从的学风。他自以为追求虞氏学的一贯条理，实际上同虞翻易学一样，重蹈了汉代繁琐经学的复辙，乃至成为汉学的附庸，理论思维水平十分肤浅。

惠栋与张惠言的易学，在易学哲学问题上虽无新的建树，但其对汉易的研究和整理，对《周易》经传的校刊和一些文字的训诂，均提供了大量珍贵史料，具有一定的学术价值。他们虽力主汉易象数之学，但都排斥宋易中的象数之学。惠栋《易汉学》末卷，张惠言《易图条辨》都专门总结了黄宗炎、毛奇龄以来评论图书之学的成果，继胡渭之后，进一步驳斥了陈抟、刘牧的河图洛书说和邵雍的先后天易学，并且考辨、评述了周敦颐的太极图说，也是对宋易中象数之学的否定。就此而言，惠栋和张惠言作为汉学家解易的代表，在易学史上也不无贡献。

(郑万耕)

(4) 焦循易学

焦循乃乾嘉时期著名的经学家，也是当时具有渊博知识的学者，著书三百卷，又是清代大数学家之一。所治群经，以《周易》经传用功最深。幼年好《易》，自四十岁而专于学《易》，积十数年之功夫，方完成了其著名的《易学三书》，即《易通释》、《易章句》和《易图略》。此外，还著有《周易补疏》、《易话》、《易广记》、《注易日记》等。《易通释》依《周易》经传中的概念、术语、范畴和命题，加以会通，解释其所提出的易学体例；《易章句》乃依其易学体例，

对《周易》经传文句所作的简明注解，《易图略》是对《通释》中体例所作的提要和图解，并批评了汉易和宋易中象数学派提出的解经体例。其治《易》，不同于惠栋、张惠言唯汉易是从的学风，主会通百家之说，不墨守一家之言，企图在汉人象数之学的基础上，独辟蹊径，另立一解《易》新体例，成为清代汉学家解易的殿军。

焦循易学改造了张载“易为君子谋”的说法，提出“易为改过之书”的易学观。他反对区分伏羲、文王和孔子之易，反对区分卦辞和爻辞，视《周易》经传为一完整和精密的体系，其性质在于教导百姓避凶就吉，即改过迁善，提高道德水平。所谓“夫易者，圣人教人改过之书也”（《易图略·原筮》）。君子可以通过观象玩占达到改过从善，不必占筮；而百姓则需要靠卜筮改正自己的过错，此即“用易于卜筮，则为小人谋”（同上）。此种易学观，改造了张载的学说，取其人道教训之义，不同于汉易“多参天象”，以天道为主的传统。

焦氏易学还提出旁通、相错、时行三条原则，作为解释《周易》经传的体例，构成其易学的一大特色。所谓旁通，按虞翻的解释，凡六爻皆相反的卦象，即为旁通之卦。依此，其《易学三书》将六十四卦分为三十二对，认为每对中的两卦，其刚柔互相配合，又可以互相推移。但刚柔爻象互易，只能是不当位之二与五、初与四、三与上爻相易，不可任意为之。如果本卦不能相易，则与其对立之卦的爻象按上述原则互易其位。这样，一卦可以与其它许多卦彼此串通，其卦爻辞亦可以相互解释。所谓相错，即八卦交相重叠，如乾下坤上为泰，乾上坤下为否，震上巽下为恒，巽上震下为益等等，如此则成为六十四卦。凡八卦相错者，则相互联系，相互转化，其卦爻辞

也可以相互发明。所谓时行，即刚柔之爻象推移互易而不终止，在此过程中，遇不通即变为旁通之卦，使趋于通。上述三种体例，以旁通说为基础，相错说是旁通说的补充和推衍，而时行说又在前二说基础上讲刚柔相易的总过程，最后归结为二五爻互易，并以此说明卦爻象的变化何以为吉，何以为凶。

更值得重视的是，焦循为了将全经中的卦爻辞以及文字贯通起来，又提出了比例说和引伸说，用以处理文句之间的关系和字义。所谓比例说，即按数学上比例的法则，处理卦爻画和卦爻辞之间的关系。凡相错之卦，旁通之卦，二五互易之卦，皆成比例卦象，其卦爻辞也可以互释。所谓引伸说，有广义和狭义两种含义：广义包括比例说，狭义专指文字学中的假借说。即认为卦爻辞中的许多文字，应按“六书”中的假借和转注说加以理解，方能“一气相贯”，解释清楚。两说相互补充，对于解说卦爻辞中的文句，皆不可缺少。但卦爻辞在其中并无实际意义，只不过象数学中的“甲乙丙丁”，音韵学中的“天子圣哲”代表四声一样，是刚柔爻象变易的符号而已。这样，一部《周易》就成了趋吉避凶的代数学，从而将《周易》的内容完全形式化和抽象化了。

概而言之，焦循易学以代数学的原则考察卦象与卦爻辞之间的关系，提出旁通、相错、时行三条原则，作为解释经传文句的体例，追求卦爻象和卦爻辞之间的逻辑关系，视《周易》经传为一有机体系，含有许多辩证思维和逻辑推衍的积极成果，当时尤负盛名。他自以为能解释通《周易》中的所有文句，但实际上并不能自圆其说。其将《周易》形式化，否定了《易传》中有关概念和命题的哲学意义，又标志着古代易学哲学的终结。

（郑万耕）

七 近人对《周易》经传的研究

(1) 尚秉和及尚氏易学

尚秉和，字节之，河北行唐人。清末遗老。光绪年间的进士。任过巡警部员外郎。辛亥革命后潜心学问，曾在辽东任教。年老时转攻《周易》，著《周易古筮考》、《左传国语易象释》、《焦氏易林注》、《焦氏易詁》、《周易时训卦气图易象考》、《连山归藏卦名卦象考》、《周易尚氏学》等。治学的主要特点是以卦象解《易》。成为近代沿用古代治易方法而自成一体的典型代表，受到当时一些儒士的高度评价。

尚秉和认为，《周易》之本在于卦象。卦象表征一定事物，是圣人仰观天文、俯察地理、仿照天地万物之情状而画出的。先有卦象，之后才有卦辞、爻辞，用以说明卦象蕴含的义理。因此研究《周易》、说明《周易》都必须从卦象出发，以卦象为本。懂得了卦象才能掌握《易》理；不懂卦象、妄发《易》理，就失去了《易》的本义。

在尚秉和看来，卦象在西汉之前是很清楚的。《左传》、《国语》乃至西汉诸经师解《易》，没有一字不依据卦象。由于古代竹简易散，再加上王莽之乱，所以东汉之后很多卦象失传了。不过当时的学者还知道依据卦象解《易》的基本法则，凡遇失传的卦象则存疑不解，妄解其义的很少。而经师虞翻、

郑玄则不然，解不通的地方则使用卦变和爻辰，结果与《易经》原义大相背谬。而至魏晋王弼，则完全抛弃卦象，只去空讲义理。这种风气到唐代得到发展而至宋代达到鼎盛，从而出现了宋明的义理之学。所谓义理则完全与《易》理没有关系，只是学者们自己的主观臆想。由此，中国古代研究《周易》形成了两大派别：一派以西汉之前的原本方法为宗，以卦象为本，这是正确的；一派以王弼为宗，空谈义理，这是错误的。

尚秉和认为自己是正统的本象派。他在易学研究中坚持以卦象为根据的原则，并把这一原则运用于《左传》、《国语》、《易林》等古典著作的有关占辞的分析中，提出了诸多新的卦象及新的卦象分析体例，自认为发掘出了古代之真秘，使两千多年迷离不解的《周易》基本上再现出了本来面貌。

1. 新卦象

尚秉和大约提出了一百多个新卦象，比如以乾为日、为远、为大、为昌，以坤为水、为国、为身、为安、为杀，以震为兄、为归、为武、为公、为诸侯、为复、为东、为君、为岁、为旗、为輶、为喜、为士、为虚、为周、为木、为征伐，以巽为宾客、为齐、为少妻，以坎为合，以艮为观、为光、为火、为子孙、为庭、为狐、为拘系，以兑为秋、为月、为斧、为老妇等等。他认为，这些卦象古已有之，之后失传。以这些卦象去解说《易》中卦辞、爻辞，颇多自圆其说之处。

比如，以往旧说只是以离(☲)为日，而他则又以乾(☰)为日。在解说乾卦(☰)第三爻时他提出了两个根据：一是《易林》在解说困(☱)变泰(☶)卦时说“阴云四方，日在中央”，把泰卦的上坤(☷)称为云，下乾(☰)称为日；二是《易林》在解说蹇(☵)变咸(☶)卦时说“日月并居”，以咸

卦上兑（三）为月，以第三、四、五爻组成的上互乾（三）为日。由此，他把乾卦（三）中的第三爻解释为“日之终”、“日之夕”，因为它是下乾（三）的最终一爻、最末一爻。他认为这种解释与爻辞“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”完全相符，其意为：君子处在一日的终了，劳作不息，一日之夕忧患思危，所以虽有凶兆而终无灾殃。

又如，以往旧说只是以乾（三）为君，而他则又以震（三）为君，以此解说归妹（䷵）的第五爻爻辞、小过（䷽）的第二爻爻辞。尚秉和认为，归妹第五爻爻辞有“其君袂不如其娣之袂良”，小过第二爻爻辞有“过其祖，遇其妣，不及其君”。其中言“君”，都因为卦中有震（三）象，以震为君都可说通，不以震为君则会使辞义陷于空泛之谈。

2. 新体例

尚秉和在分析卦象时提出了许多新体例，其中有覆象、半象、卦情、爻有上下等等。

所谓覆象，意谓正反颠倒之象，指一卦之中由第一、二、三爻，第四、五、六爻，第二、三、四爻，第三、四、五爻分别组成的下、上、下互、上互四个卦，都可能包含着的头足倒置的另一卦的卦象。如随（䷐）中的下震（三）可能是倒置的艮（三）、上兑（三）可能是倒置的巽（三）、下互艮（三）可能是倒置的震（三）、上互巽（三）可能是倒置的兑（三）。遇到覆象，则应以倒置的卦象解说卦义。尚秉和认为，《易》中多用覆象，如困（䷮）的卦辞“有言不信”，根据在于上互巽（三）是兑（三）的覆象。兑（三）象征口，象征言。上卦兑（三）的口向上，上互卦巽的覆象兑（三）的口向下，两言相背，所以说“有言不信”。

所谓半象，意谓未全的卦象，指一卦之中由两个爻组成的卦象。《易》中三爻成卦，但在解说卦象时，有时却把两爻解释成三爻之卦的不全之象。如以“☲”为震(☳)的半象，以“☷”为离(☲)的半象等等。遇有半象，应作某卦的不全之象解说。尚秉和以鼎(䷱)为例，说古典中将鼎的初爻和二爻解释为半夏生，这是因为：离(☲)象征夏、巽(☴)象征草，鼎(䷱)的下卦为巽(☴)，象征草在生长，而初爻(—)和二爻(—)组成(☲)，是离(☲)的半象，象征半夏。鼎的下卦初、二爻处在巽中，因此说是“半夏生”，意谓草生长于半夏之时。

所谓卦情，意谓卦中含有情意，指一卦中各种经卦的呼应关系。尚秉和认为，一卦之中包含的各种经卦之间往往具有呼应关系，表示一定的意义，这种意义通过卦辞或爻辞表述出来。如中孚(䷼)第二爻爻辞为“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之”。这是因为震(☳)象征鹤、象征鸣、象征子，又象征尊、象征爵、象征嘉，而且上下互卦有卦情存在。中孚的第二、三、四爻组成的下互卦为震(☳)，为鹤、为鸣，它又是覆艮，艮象征山，覆艮象征山之阴，所以说“鸣鹤在阴”。第三、四、五爻组成的上互卦为艮(☶)，是覆震，是头朝下的鹤，同时象征子、象征鸣，与下互卦震相对，所以说“其子和之”。下互卦震又象征爵、象征嘉，所以说“我有好爵”，下互卦震与上互卦覆震相对，所以说“吾与尔靡之”。“靡”即共享之意。两卦相对，似有情意存在其中，所以称为卦情。

爻有上下，意谓一爻本身存有上下两种不同关系，表现出两种不同的征象。尚秉和认为，一爻之中有时会有两种相反的爻辞，那是因为它处在上下两种不同的关系之中，或与上方诸

爻构成好的关系而呈吉，与下方诸爻构成坏的关系而呈凶，或与下方诸爻构成好的关系而呈吉，又与上方诸爻构成坏的关系而呈凶。例如渐卦（䷴）的第三爻，其辞既说“妇孕不育，凶”，又说“利御寇”。这是因为：下卦艮（䷳）是震（䷲）的覆卦，震象征孕，孕而颠倒，所以不育，呈凶象。这句话是就第三爻与下方诸爻的关系而言的。另外，上卦巽（䷸）象征寇、下卦艮（䷳）象征坚守；寇在上，为外；坚守在下，为内。所以又表示寇不能入，御寇则利。这句话是就第三爻与上方诸爻的关系而言的。

在卦象和体例之外，尚秉和还提出了一系列易学研究的独特观点，比如：“周易”二字是周普占卜之意；卦辞、爻辞为文王所系；六十四卦为伏羲所重；《易传》为孔子所作，由孔门弟子记录而成；《彖传》、《象传》由康成附于经下；先有乾南坤北离东坎西的先天方位，后有离南坎北震东兑西的后天方位，后天由先天演化而来，《周易》用后天，但亦不能脱离先天，等等。

尚氏易学把中国古代的《周易》研究分为本象派和义理派是符合实际的。他作为本象派的最后代表，在《周易》研究中取得了可观的成就。他所提出的卦象和体例，可以自成一体地解说《易经》，特别是解说春秋至西汉时期古典中对《易经》的运用记载，其意义在于有助于古典研究。然而就其本象研究方法而言，实为一种繁琐的附会游戏，对人类思维的发展没有多大意义。这种方法在中国古代本是占筮方法的演绎，由于繁琐无益，遂被魏晋时期以王弼为代表的义理派扫除，这是一种进步。尚氏易学否定义理派，复用本象方法，实为倒退之举。

（王德有）

(2) 于省吾及《易经新证》

于省吾，字思泊，号双剑谿主人。辽宁海城人。曾在辅仁大学、燕京大学、北京大学讲授古文字学，后任吉林大学教授，著有《尚书新证》、《毛诗新证》。他的《易经新证》反映了近代易学研究的新方向，特点是以文字考据作为揭示卦辞、爻辞原本含义的基础。他的观点及方法受到尚秉和的深刻影响，认为《易经》蕴义本于卦象，研究《易经》须遵循先象，后辞，再义理的逻辑顺序，不可颠倒。为此，他把甲骨文、金文研究的成果与易象研究的成果结合起来，重新审查以往的《易经》注释，得出了许多与前人不同的结论。

《易经新证》，全名为《双剑谿易经新证》，刊行于1937年，由北平虎坊桥大业印刷局印制。文前附有尚秉和的《序》和于省吾的自《序》。全书共四卷。独特见解有如下几个方面：

1.对易学的一些概念、体例及数、辞的用法做了新的阐释。

①概念言及“爻”和“象”。

于省吾认为，“爻”是交错的意思，象征卦中六画的相互联系；甲骨卜辞中的“爻”字多为交叉之形。“象”是裁断、解析的意思，指解说卦义；甲骨文中的“豸”字、“杀”字，是分解之意。

②体例言及半象、大象、覆象。

于省吾认为，“半象”之名见于东汉经师虞翻，而其用法则由来已久。所谓“半象”，指取卦中两爻为象，甚或取卦中一爻

为象。取两爻为象者：如履（䷉）第二爻爻辞“履道坦坦”，取第二、三爻组成的半震（䷲）之象。震象征道，所以言“履道坦坦”。又如解（䷧）第三爻爻辞为“负且乘”，取第三、四爻组成的半艮（䷳）之象及第二、三爻组成的半震（䷲）之象。艮象征负，震象征乘，所以言“负且乘”。取一爻为象者：如井（䷯）第二爻爻辞为“井谷射鲋”，取初爻（--）之象。初爻为阴爻，鱼为阴物，所以初爻为鱼。“鲋”即小鱼。初爻处于井底，所以言“井谷射鲋”。“井谷”即井底。又如剥（䷖）第五爻爻辞为“贯鱼以宫入宠”，取初爻（--）、二爻（--）、三爻（--）、四爻（--）、五爻（--）一串之象。五个都是阴爻，象征鱼，连贯排列，所以言“贯鱼”。

于省吾认为，“大象”之名见于明代经师来知德，而其用法则由来已久。所谓“大象”，指取卦中四、五、六个爻为象。如困（䷮）第五爻爻辞“劓刖”，取第三爻至第六爻（䷮）之象。此象为大坎。坎象征险艰，所以言“劓刖”。又如蒙（䷃）第三爻爻辞“见金夫”，取第二爻至第六爻（䷃）之象。此象为大离。离象征金，所以言“见金夫”。再如夬（䷪）为大兑，剥（䷖）为大艮，颐（䷚）为大离，中孚（䷼）也为大离，小过（䷽）为大坎，大过（䷛）也为大坎等等。

于省吾认为，覆象由近代易学学者尚秉和阐明，而其用法则由来已久。所谓“覆象”，指头足倒置之卦象。例如艮（䷳）的上卦、下卦都可能是震（䷲）的覆象，兑（䷹）的上卦、下卦都可能是巽（䷸）的覆象等等。遇到覆象则应以覆象的倒置意义解说。如（䷳）解为震（䷲）的倒置，震象征鹤，则（䷳）象征俯视之鹤，等等。

于省吾认为，《易经》形成之时正值文字形成之时，所以

《易》中之象与文字之形有着贯通一致的道理。从甲骨文和金文来看，单字与复字往往相同，如“匕”与“妣”同，少画与多画往往相同，如“水”与“𣶒”、“𣶒”同，正字与反字往往相同，如“臣”与“𠂔”同，等等。单字与复字相同、少画与多画相同可以证明小象与大象的使用是有根据的，正字与反字相同可以证明覆象的使用是有根据的。

③数、辞的用法，言及一、二、三、七、八、九、十及首、角、顶、趾、足、尾等等。

于省吾认为，《易经》中使用数字并非如后人所言出于五行、纳甲、九宫、十二辰或策数，而是出于声音，如以坎为三、以震为七、以兑为八、以坤为十等等，就好像象以乾为健、以坤为顺、以坎为陷、以离为丽、以需为须、以咸为感、以晋为进、以蹇为难、以夬为决、以兑为说一样，都以音为训。比如“三”在《易经》出现过二十三次，用法有两类：一类是具有乾（☰）象者，二类是具有坎（☵）象者。前者是因为乾（☰）与“三”同形，后者是因为坎（☵）与“三”同韵。前类用法有：讼（䷅）的上爻爻辞“终朝三褫之”，取上卦乾（☰）象；同人（䷌）的三爻爻辞“三岁不兴”，取三爻至五爻的互卦乾（☰）象；革（䷰）的三爻爻辞“革言三就”，取三爻至五爻的互卦乾（☰）象……。后类用法有：蒙（䷃）的卦辞“再三渎”，取下卦坎（☵）象；需（䷄）的上爻爻辞“有不速之客三人来”，取上卦坎（☵）象；讼（䷅）的二爻爻辞“归而逋其邑人三百户”，取下卦坎（☵）象……。

于省吾认为，“首”、“角”、“顶”、“趾”、“足”、“尾”这六个辞在《易经》之中并非如前人所说是就八卦的卦象而言的，而是就爻的位置而言的。爻处于上位，则言首、角、顶；爻处

于下位，则首趾、足、尾。而言“上”或言“初”，有的属一卦之上、一卦之初，有的属互卦之上、互卦之初。如：比（䷇）的“比之无首”，“首”用在上爻爻辞；上为首，上卦之坎（☵）象征失，所以说“无首”。晋（䷢）的“晋其角”，“角”用在上爻爻辞，意谓处在上方。大过（䷛）的“过涉灭顶”，“顶”用在上爻爻辞，意谓处在上方。噬嗑（䷔）的“履校灭趾”，“趾”用在初爻爻辞，意谓处在下方。剥（䷖）的“剥床以足”，“足”用在初爻爻辞，意谓处在下方。遁（䷗）的“遁尾”，“尾”用在初爻爻辞，意谓处在下方……。

2. 为二十四个卦做了概论。

概论依据甲骨文、金文及古代经典，唱一家之言。如以“坤”为“寅”，认为坤卦在《归藏》之中是起首之卦，先坤后乾；以“豫”为“夜”，认为《系辞传》之所以言“重门击柝，以待暴客，盖取诸豫”，是因为豫卦即是《归藏》中的夜卦，含有夜间行人以木击门之象；以“随”为“马走”，认为《系辞传》之所以言“服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随”，是因为随卦含有“马走”之象……。

3. 对五十五个卦中的九十四句卦辞、爻辞做了分类解说。

于省吾认为，《易》中之辞无虚言，都以卦象为依据，同类辞出于同类象。为此他把同类辞汇集在一起，以同类象进行解说。比如大有（䷍）、大畜（䷙）、大过（䷛）、大壮（䷡）四卦卦名都有“大”，原因在于卦中都含有乾象。乾（☰）象征大，大有、大畜、大壮的下卦为乾（☰），大过的二、三、四爻及三、四、五爻分别组成的下互及上互卦都为乾（☰），所以都以“大”为名。又如蒙（䷃）的三爻爻辞有“见金夫”，噬嗑（䷔）的四爻爻辞有“得金矢”、五爻爻辞有“得黄

金”，困（䷮）的四爻爻辞有“困于金车”，鼎（䷱）的五爻爻辞有“金铉”。之所以都有“金”，因为各卦中都含有离象。离

（三）象征金，蒙的二爻至上爻（䷃）为离的大象；噬嗑的上卦，困的二、三、四爻组成的下互卦及鼎的上卦都为离。再如比（䷇）的初爻爻辞有“终来有它吉”，大过（䷛）的四爻爻辞有“有它吝”，中孚（䷼）的初爻爻辞有“有它不燕”。比中的“来”字是“未”字之误，故辞应为“终未有它吉”，可以排除在有“有它”一语的卦外。而大过及中孚之所以都有“有它”，是因为各卦都含有巽象。大过下卦为巽（䷸），上卦为覆巽（䷛），中孚上卦为巽（䷸），下卦为覆巽（䷛）。巽（䷸）象征虫，甲骨文的“它”指虫。当时所谓虫指蛇，“有它”即“有蛇”，有蛇则易伤人，所以“有它”则“吝”，则“不燕”。“吝”为艰难之意，“不燕”即“不安”。

4. 对《易传》中的十九句话做了新解。

于省吾依据甲骨文、金文及其他典籍，从卦象出发，对《易传》中“宜建侯而不宁”、“日月丽乎天，百谷草木丽乎土”、“君子以立不易方”、“成天下之亹亹者莫大乎蓍龟”等十九句话做了新的解释。如认为“日月丽乎天，百谷草木丽乎土”句中的“天”与“土”不是指乾、坤，而是指上、下。此句出于离（䷲）的《彖传》，前人多以“乾”、“坤”解句中的“天”、“土”，卦中无乾、坤之象，难以解通。于省吾从卦象出发，认为“天”、“土”指上、下；离（䷲）的上卦离（䷲）象征日，三、四、五爻组成的上互卦为兑（䷹），象征月，日月都在一卦的上方，所以说“日月丽乎天”；二、三、四爻组成的下互卦为巽（䷸），象征草木、百谷，处在一卦之下方，所以说“百谷草木丽乎土。”又如将“成天下之亹亹者莫大乎龟”中的“亹亹”二字解为“微

妙”，一改前人以“臺臺”训“勉”的传统。

于省吾将文字考据运用于《易经》研究，提出了不少有价值的见解，但仍未摆脱据象解《易》的束缚，为此，亦有一些地方显得颇为牵强。如为了说明“三”是用来表达乾（☰）象的，硬将损（䷨）中“三人行则损一人”的“三”与泰（䷊）中的下卦乾（☰）联系起来，认为：泰卦中有乾（☰），象征三人，所以言“三人行”；泰（䷊）中的下乾（☰）失去了一人，变成了兑（☱），而失去的一人跑到了上坤（☷）中，使坤变成了艮（☶）。所以原先的泰（䷊）便变成了损（䷨），而在损卦卦辞中说“三人行则损一人”。

（王德有）

（3）闻一多及《周易义证类纂》

闻一多，字友三，湖北浠水人。曾留学美国，回国后任过武汉大学文学院院长兼中文系主任、青岛大学文学院院长兼国文系主任、清华大学中国文学系教授。在文学、古文字学及中国古籍研究中卓有成就。他的《周易义证类纂》代表了近代易学研究的新方向。主要特征是不主象数，不涉义理，专以文字考据解说《周易》，并从社会史料的角度进行分类研究。该书作于二十世纪四十年代初，收录于开明书店1948年出版的《闻一多全集》第二卷中。全书分为有关经济事类、有关社会事类、有关心灵事类及余录四大部分，共解说了一百余条《周易》经文。

1. 有关经济事类

有关经济事类又分为器用、服饰、车驾、田猎、牧畜、农

业、行旅等七个小类，共解说了四十八条《周易》经文。

①器用类

器用类考证了九条经文中涉及到的器物。如泰卦二爻爻辞有“包荒用冯河，不遐遗”语。闻一多认为：“包荒”即是匏瓜。“包荒用冯河”即是用匏瓜渡河。“不遐遗”即不至于坠溺。又如鼎卦二爻爻辞有“鼎耳革，其行塞，雉膏不食”语。闻一多认为：“革”为涩意；“行”即是析，指抬鼎之杠。经文之意为，鼎中烹有雉肉，抬至面前，由于鼎耳艰涩、抬鼎之杠不得抽出，所以雉肉不得而食。

②服饰类

服饰类考证了两条经文中涉及到的服饰，都是履。履卦初爻爻辞有“素履，往无咎”，五爻爻辞有“夬履，贞厉”语。闻一多认为：“素履”即丝鞋，“夬履”即葛鞋。穿丝鞋者尊贵，所以说“素履，往无咎”；穿葛鞋者卑贱，所以说“夬履，贞厉”。“无咎”，即无危害；“贞厉”，即此卦为凶。

③车驾类

车驾类考证了七条经文中涉及到的车驾。如革卦上爻爻辞有“大人虎变，君子豹变”语。闻一多认为：“变”即斑纹，“虎变”、“豹变”即虎斑、豹斑，指以虎皮、豹皮制的车饰。经文之意为，大人乘以虎皮装饰的车子，君子乘以豹皮装饰的车子。

④田猎类

田猎类考证了四条经文中涉及到的田猎之事。如师卦五爻爻辞有“田有禽，利执言，无咎”语。闻一多认为：其中之“言”同于“讯”，意谓审讯。“执言”即捉到提供口供的俘虏，泛指捉到敌人。古时把田猎视为作战。田猎凭割取猎物之耳论功行

赏，战事亦然；未获之前，田物称为“丑”，敌众亦称为“丑”，即获之后，田物称为“禽”，敌众亦称为“禽”。所以卦中以田猎为作战象征，田猎有得获象征战事有得获。因此言“田有禽，利执言，无咎”。

⑤牧畜类

牧畜类考证了七条经文涉及到的牧畜之事。如大壮卦三爻爻辞有“羝羊触藩，羸其角”，四爻爻辞有“藩决不羸”等语。闻一多认为：“羸”为败坏之意。三爻爻辞言，羝羊顶触藩篱，折损了角；四爻爻辞言，羝羊顶破了藩篱，无损于角。

⑥农业类

农业类考证了七条经文中涉及到的农业之事。如临卦卦辞有“至于八月有凶”语。闻一多认为：“临”同于“霖”，下雨之意。雨及八月而百川汇集、沟渎皆满，成为水害。所以言“至于八月有凶”。

⑦行旅类

行旅类考证了十二条经文涉及到的行旅之事。如复卦卦辞有“朋来无咎”，蹇卦五爻爻辞有“大蹇朋来”，解卦四爻爻辞有“朋至斯孚”，咸卦四爻爻辞有“朋从尔思”，等语。闻一多认为，“朋”同于“崩”，行走之意。“朋来”、“朋至”、“朋从”，意谓走来、走至、走而随行。

2. 有关社会事类

有关社会事类又分为婚姻、家庭、宗族、封建、聘问、争讼、刑法、征伐、迁邑九个小类，共解说三十二条《周易》经文。

①婚姻类

婚姻类考证了一条经文涉及到的婚姻之事，即蒙卦二爻爻

辞“纳妇吉，子克家”。闻一多认为：“家”即娶妻之意。上文说“纳妇吉”，意谓接纳妇人则吉利，下文接着便言“子克家”，意谓子能娶到妻子。

②家庭类

家庭类考证了三条经文涉及到的家庭之事，都出于蛊卦，即“干母之蛊”、“干父之蛊”、“裕父之蛊”。闻一多认为：“干”、“裕”皆同于“贯”，习行之意；“蛊”同于“故”，指以往之事。“干母之蛊”、“干父之蛊”、“裕父之蛊”，都是习行父母以往之事的意思。

③宗族类

宗族类考证了三条经文涉及到的宗族之事。如屯卦二爻爻辞有“匪寇婚媾”，四爻爻辞有“求婚媾”语；震卦上爻爻辞有“婚媾有言”语。闻一多认为：“婚媾”一词意谓亲戚，是名词。

④封建类

封建类考证了一条经文中涉及到的封建之事，即屯卦卦辞“利建侯”。闻一多认为：屯卦的“屯”是包意。凡是包于一物之外的边缘则称为“屯”。所以古代把守卫边界称为“屯卫”，把在边塞开荒称为“屯田”。屯有边缘之意，在边境之地利于封侯建邦，所以卦辞言“利建侯”。

⑤聘问类

聘问类考证了一条经文中涉及到的聘问之事，即益卦五爻爻辞“惠心勿问”及“惠我德”。闻一多认为，益卦之“益”是施惠于人之意；“惠心勿问”中的“问”亦是施惠于人之意。施人以德谓之“惠”，施人以财谓之“问”。“心”同于“德”。古人主张施人以德而不主张施人以财，所以言“惠心勿问”、“惠我德”，意谓施人以德，不要施人以财。

⑥争讼类

争讼类考证了三条经文中涉及到的争讼之事。如讼卦二爻爻辞有“不克讼，归而逋其邑人三百户，无眚”语。闻一多认为：“逋”字训为“赋”，收敛之意。经文之意谓，争讼不胜而有罪，归其邑，敛收三百户赋以赎其罪，方得以免祸。所以结论为无殃。

⑦刑法类

刑法类考证了十三条经文涉及到的刑法之事。如豫卦二爻爻辞有“介于石，不终日，贞吉”，困卦三爻爻辞有“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶”等语。闻一多认为：“石”指嘉石，即罪人所坐用以示众的石头。“困于石”，即拘于石上，囚于牢狱之象，所以为凶。“介”为忧恨之意，“介于石”与“困于石”之意相同。过小罚轻，拘于石上的时间短暂，所以说“不终日，贞吉”。“贞”，即占卜之意，“贞吉”，意谓所占之卦为吉象。

⑧征伐类

征伐类考证了六条经文涉及到的征伐之事。如同人卦四爻爻辞有“乘其墉，弗克攻，吉”语。闻一多认为：“乘”是“增”意。“乘其墉”则是增高城墉之意。增高城墉，敌人不能攻克，因此为吉。前人多释“乘”为“升”，以我为攻方，把“乘其墉”解释为登上敌方城墉。闻一多以为不然。

⑨迁邑类

迁邑类考证了一条经文涉及到的迁邑之事，即井卦卦辞“汔至，亦未繙井，羸其瓶，凶”。闻一多认为：“汔”同于“既”，到达之意；“亦”同于“犹”，尚且之意；“繙”同于“掘”，挖掘之意；“羸”同于“偏”，败坏之意。经文之意为，迁至新邑，井尚

未掘，汲水之器败坏了，所以为凶。

3. 有关心灵事类

有关心灵事类又分为妖祥、占候、祭祀、乐舞、道德观念五个小类，共解说了二十七条《周易》经文。

①妖祥类

妖祥类考证了四条经文涉及到的妖祥之事。如离卦三爻爻辞有“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶”语。闻一多认为：“离”同于“迷”，“之”同于“而”，“耋”同于“跌”，“嗟”同于“蹉”。经文之意为，日偏西后昏暗无光，如不击鼓悲歌，祈天救助，则日将跌堕，引来灾祸。

②占候类

占候类考证了九条经文涉及到的占候之事。如乾卦中有“潜龙”、“见龙在田”、“或跃在渊”、“飞龙在天”、“亢龙”、“群龙无首”等语。闻一多认为：乾卦的“乾”本为斡，旋转之意。凡旋转之物都名为斡。北斗星属于此类，因此乾指北斗。古人以北斗为天之枢纽，以北斗象征天，所以又以乾为天。“龙”指东宫苍龙众星。“潜龙”、“见龙在田”、“或跃在渊”、“飞龙在天”、“亢龙”、“群龙无首”，或指苍龙众星随季节的变化所处的不同位置，或指苍龙众星展现的形状。苍龙之星春夏之交昏后升于东南，所以称“见龙”；秋冬之交昏后降于西南，所以称“潜龙”；春分之时见于天，所以称“飞龙”；秋分之时隐而不见，所以称“在渊”。苍龙星由七个星座组成，其状呈卷曲之形；“亢”为“直”意，“亢龙”即“直龙”，直龙为苍龙星的反常形状，与原本之形不相符合，所以爻辞说“亢龙有悔”，亦即不吉利。“群”同于“卷”，苍龙星通常呈卷曲之形，所以称“群龙”，苍龙星卷曲呈环状，首尾相接，不见其首，所以言“群龙无首”。

③祭祀类

祭祀类考证了九条经文涉及到的祭祀之事。如损卦初爻爻辞有“已事遄往，无咎”语。闻一多认为：“已”同于“祀”，即祭祀；“事”同于“使”。经文之意为，祭祀之事，速往行之，则无危害。

④乐舞类

乐舞类考证了两条经文涉及到的乐舞之事。如豫卦卦辞“豫，利建侯行师”。闻一多认为：豫卦之“豫”同于“象”，是古代乐舞之名；建侯、行师是乐舞中所象之事。所以占到豫卦则有利于建侯行师。

⑤道德观念类

道德观念类考证了三条经文涉及到的道德观念之事。如乾卦三爻爻辞有“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”语。闻一多认为：“乾”同于“惓”，忧思之貌。经文之意为，君子终日忧思，至夜不息，审慎小心，虽有凶象，终然无害。

4. 余录

余录考证了十五条经文涉及到的社会资料，无类可归，杂集为一类。比如考证坤卦中“坤”的含义。闻一多认为：“坤”即古文中的“𡗗”，为双手扫土之状，所以坤象征土，象征地。“坤”又引申为“块”、“隤”、“魁”等，所以古籍中言及地及借喻地之沉敦、安稳性状时，常言“块”、“隤”、“魁”等。如《庄子·大宗师》言“大块载我以形”，《荀子·君道篇》言“块然独坐而天下从之如一体”，《系辞传》言“夫坤隤然示人简矣”，《庄子·庚桑楚》言“犹之魁然”等等，皆如此。

又如考证萃卦初爻爻辞“若号一握为笑，勿恤，往无咎”。闻一多认为：“握”为号哭之声。经文之意为，初似号哭，忽变

而为笑。这是先凶后吉之象，所以接着说“勿恤，往无咎”。

闻一多从社会史料的角度研究《周易》，在易学发展史中独辟新径，不仅得出了许多有价值的新结论，而且开了结合历史研究《周易》的先河，对近代易学研究方法很有影响。

（王德有）

（4）李镜池及《周易探源》

李镜池，中国近代学者。先后在清华大学、岑南大学、华南师范学院研习及任教。从三十年代初开始研究《周易》并求教于著名史学家顾颉刚先生。先后发表有关《周易》的文章十数篇，有影响的有1930年著的《易传探源》、《左传中易筮之研究》、《周易筮辞考》和1947年补著的《周易筮辞续考》，1932年著的《古代的物占》，40年代后期著的《周易卦名考释》，60年代前期著的《关于周易的性质和它的哲学思想》、《关于周易几条爻辞的再解释》、《谈易传大象的体例》、《周易的编纂和编者的思想》、《易传思想的历史发展》，等等。主要论点是：《周易》保存了一些古代史料，要以社会发展史的观点来研究它；卦辞、爻辞有它的系统组织，只有全面比较分析，才能领会真义。中华书局1963年将这些论文编辑成集，定名为《周易探源》。书成后于1965年打成纸型，但未有印行。1978年第一次付印。该书的主要内容如下：

1.《易经》的作者是周王朝的卜史之官

李镜池不同意文王作易的传统说法，因为《易经》中有“箕子之明夷”、“康侯用锡马蕃庶”等经文。箕子是商王朝的三位

贤人之一，他前往明夷时当在周灭商之后，康侯封于卫，是周成王时候的事，康侯“用锡马蕃庶”当更在以后的时间。这些经文所载内容都是文王离世之后的事，所以《易经》不可能出于文王之手。《周礼》有很多关于卜史之官掌管占卜之事的记载，说他们占卜之后把占辞记在策上藏起来，年底做一次总结，计算有多少灵验的，有多少不灵验的。《易经》当是占卜之官从许多占筮材料中选择出来，经过分析、组织、编纂而成的。这从《易经》的排列顺序中可以反映出来。《易》中八卦乾、坤、坎、离、巽、震、艮、兑本是用以代表天地、水火、风雷、山泽的，并且两两相对，反映人类对自然界的认识，而在六十四卦中，不但八卦的顺序被打乱了，而且除了乾象天、坤象地、震象雷外，其他五卦都不再是原先的意义了，震（䷲）与艮（䷳）成了对，巽（䷸）与兑（䷹）成了对，是按卦画相颠倒来排列的。可见《易经》包含了编者自己的思想、生活经验和人生哲学。因此，李镜池做出结论说：编著者是卜史。卜史是贵族中的僧侣阶层、政治顾问、高等知识分子。他们掌握了政府的文献资料，学问广博，如后来的老聃为周柱下史、司马迁为汉代太史公，都是这一类人。《周易》出于卜史之手，最有可能。

2.《易经》成书于西周晚期

李镜池认为，《易经》的内容反映了统治阶级内部的矛盾斗争。如讼卦上爻爻辞说“或锡鞶带，终朝三褫之”。“鞶带”是贵族用的大带，“三褫”意谓三易其手。经文之意是：君王赏赐臣下大带，退朝之时已经三易其手了。反映朝臣你争我夺的情状。又如益卦上爻爻辞说“莫益之，或击之，立心勿恒，凶”。意谓只见人打击，不见人帮忙，孤立无援，终于坚持不

下去了。这是掌权派对同僚施加压力的记载。

李镜池又认为,《易经》的内容说明其作者同情或崇尚隐遁。如蛊卦上爻爻辞说“不事王侯,高尚其事”。意谓不要去伺候王侯,做一些高尚的事吧!把在朝为臣视为卑下之事。此外,《易》中还专设了一个表述隐遁思想的“遁”卦,说“好遁”、“嘉遁”是吉,“肥(飞)遁,无不利”。反映了“乱邦不居”、“贤者避世”的思想。

如上例证说明,《易经》编成于没落时代,不可能出现在西周之初或成康之世。另一方面,它又在春秋初期已经流行,不可能出于春秋后期。由此说它成书于西周晚期。

李镜池还通过文辞组织与卜辞、《诗经》、《论语》的比较,说明《易经》成于西周晚期。例如卦辞、爻辞运用民歌的比兴手法,这种风气也是在西周晚期才兴盛起来的。

3.《易经》是以历史材料做根据表现作者哲学思想的占筮书

李镜池认为,《易经》的材料来源是旧筮辞,这些筮辞当与甲骨卜辞相类似,有完整的格式,记录了占筮的时间、人名、事情及征兆。编者在编辑之时,把占筮的时间和人名删去了,从而使反映个别事物的断辞带上了普遍的意义,只保存了很少一部分史实故事,这些故事有代表性意义。与此同时,编者把占筮所用的占兆之辞,如“厉”、“无咎”等,与上下文所说的事理连接起来,使卦辞、爻辞成为事理的说明和判断。由此李镜池对《易经》内容的性质做了判定,认为它原本是一部占筮书,为供占筮参考而作,但却经过编者的选择、分析、改写和组织,因此不单纯是一部占筮书,而是寓有编者哲学思想的占筮书。此外,它还保存了相当数量的周民族早期的历史资

料，所以也可以作为史书来读。

李镜池举例说明了《易经》中所含的哲学思想及史料价值：

哲学思想表现在军事、农业、为人、治民等各个方面。比如师卦谈军事，讲军队要有纪律，有纪律可以打胜仗，没纪律就会打败仗；大有卦谈农业，讲农业需要协力合作，协作则能克服困难、避免灾害；谦卦谈为人，讲谦虚会使人胜利，但要与奋进结合起来，否则会成为懦弱和畏缩；临卦谈治民，讲治民要宽厚柔和，不要严酷刻戾，宽则无咎，刻则无利。总起来说，反映一种辩证思想。

史料价值表现在物质生产、社会生活、科学知识三个方面。比如小畜、大畜、大有等卦涉及古代农业生产；师、同人等卦涉及古代战争，临卦涉及古代政治；震、艮等卦涉及古代科学知识。总起来说，大多数卦都有一个中心思想，把有关史料组合在了一起。

4.《易传》非出一人之手，是战国末期陆续出现的作品

李镜池不同意《易传》为孔子所作的说法，认为它与《论语》所载的思想不一致，而且内容重叠乖戾，是《易经》解说的丛编。

在李镜池看来，《易传》虽是对《易经》的解说，但二者所处的时代已大不相同。《易传》作者对《易经》所载的历史史实已知之甚少，所以它的解说与《易经》原意符合者少而不合者众。《易经》包含有道理，但主要从实践中总结出认识；

《易传》是阐发道理，主要是一些抽象的公式。如《易经》震卦记述了人们对震雷的四种态度：第一种是害怕；第二种是心不在焉而不怕；第三种是明白雷电的道理而不怕；第四种先怕

而后不怕，因为逐渐认识了雷电的道理。而《易传》却用卦位进行解说，说震雷造成危害或使人惊惧是由于阴爻处在了阳爻之上、越了位或阳爻位置不当造成的。这种不同是时代的产物。

李镜池有关《易经》、《易传》的成书时代、作者等具体见解，只是一家之言，他对《易经》的具体解说也存在明显的不确之处。但从总体上说，他的《周易探源》从社会历史的变迁来研究《周易》，不仅把《周易》视为筮书，而且把它视为历史的记述和历史变革的见证，特别是把《易经》和《易传》区别开来，展示了《周易》自身演变的过程，对《周易》的认识可以说前进了一大步，很有参考价值。

（王德有）

（5）郭沫若及其易学研究

郭沫若，原名郭开贞，四川乐山人。曾留学日本，攻读医学，但一生中致力于文学创作与中国古代文化研究。他的《周易》研究成果以《周易时代的社会生活》及《周易之制作时代》为代表。前者作于1927年，收入《中国古代社会研究》，后者作于1935年，收入《青铜时代》。特点是从生产工具的使用和社会生活的状况分析《周易》的制作时代，以历史沿革的观点分别认识《易经》和《易传》中包含的思想意识。

1. 《易经》的形成及时代

郭沫若在《周易时代的社会生活》中认为，《易经》六十四卦来源于八卦，即三、三、三、三、三、三、三、三。八卦

由两种符号组成，一者为“—”，一者为“--”。前者是男性生殖器的象征，后者是女性生殖器的象征。古代的数字观念，以“三”为最神秘，因此用两种符号、取三画相错而成八卦。八卦相重而成六十四卦、卦下附卦辞、爻下附爻辞，皆是后人陆续增补的。卦辞和爻辞反映原始社会向奴隶制转化的时代。

①《易经》反映原始社会向奴隶制转化的社会生活

郭沫若认为，《易经》的卦辞和爻辞，有一多半是极抽象、极简单的观念文字，其余大多是一些现实生活的记载。他把这些记载分为渔猎、牧畜、商旅、耕种、工艺等诸多方面，通过分类分析，说明《易经》反映着原始社会向奴隶制转化时代的社会生活。如田猎用金色的铜作矢，说明当时是铜器时代；田猎无涉猛兽，说明带有游乐性质；田猎无涉网罟，说明桑麻之业尚不发达；广涉马、牛、羊、豕，说明牧畜业已相当发达；关于耕种，全文只有一句，此外关于耕种的器具，则找不出一个字来，说明开始由牧畜转向农业，但牧畜还是生活的基调；商贾多为行商，童仆是商品的一种，资贝是当时的货币，金属货币还未产生，说明当时处于商贾的起源阶段；行商交通工具主要是牛车、马车，而过河只说用葫芦，说明当时舟楫尚不发达；文中多涉穴窟，说明还处在穴居、构巢阶段；衣饰多用革草之类，说明丝棉织物尚不发达；器物多为土、石、草、木、革、铜所制，但文中却没有工艺字样，说明当时工艺是人人必为，未有形成独立的生活手段，而且工艺为奴隶、童仆专攻，不为君子挂齿。这些情况从总体上说明，在《易经》所反映的社会，原始公社制度已趋衰败，而奴隶制尚未完全确立。

②《易经》反映原始社会向奴隶制转化时代的社会结构

郭沫若依据美国人类学家摩尔根关于先史民族进化阶段的划分，认为《周易》反映的时代当在蒙昧时代的中下段。此时社会结构的特征是：由一时的配偶婚向固定的夫妇转化；由氏族向国家转化；由以女性为中心向以男性为中心转化。在郭沫若看来，这个时代也正是原始社会向奴隶制转化的时代。郭沫若认为，《易经》虽无铁器的记载，但文字确已发明；既有偶婚、男子出嫁和女酋长的记述，又有男子娶妻、女子出嫁、男子承家的记述；天子、王、公、侯、武人、王臣、史巫以及主管享祀、战争、赏罚的行政机构已经出现；大人、小人、君子、刑人等阶级划分已经出现。这些都带有原始社会向奴隶制转化时代的社会结构特征。

③《易经》反映的时代与制作的时代不同

郭沫若在《周易时代的社会生活》中有一个基本倾向，即认为《易经》反映的时代就是《易经》制作的时代。而其所确认的原始社会向奴隶制转化的时代，在中国则是殷周之际，所以视《易经》为殷周之际的作品。在《周易之制作时代》中，郭沫若将《易经》反映的时代与制作的时代做了区别。认为《易经》的卦辞、爻辞多来自殷、周资料，成语、故事、民歌等均有之；其时代极为复杂，有极原始的地方，也有极进步的地方，而整个思想过程是战国年间的产物。最后认定，《易经》由战国初期的骀臂子弓所制作。与此同时，郭沫若还对八卦的起源有了新的认识，认为构成六十四卦的八卦很可能是在既成文字的诱导下产生的：“三”是“水”字引申出来的；“三”是“川”字引申出来的；“三”是“震”字的省略；“三”是“兑”字的省略；“乾”象征天、金、玉，“金”“玉”二字之中都包含着“三”的卦形；“离”象征“火”，“火”字中包含着“三”的卦形。只有“艮”、

“巽”二卦比较难用字形解释，而其中的“艮”又可理解为“门”字的省略。郭沫若以此为据，说明八卦是由文字诱导出来的，最早不会先于春秋。

2. 《易经》在意识上的表现

郭沫若认为，《易经》在意识上的表现分三个方面：一是宗教观念。《易经》本身是一部宗教上的书，以迷信为其全部的血肉。其中已有至上神的观念，而八卦则成为天人之间的通路。二是艺术萌芽。在《易经》的卦辞、爻辞中反映出了跳舞、装饰、雕塑、音乐等艺术幼芽，特别是其中包含的诗意、韵味，已有很大的艺术感染力。三是辩证思想。《易经》中的八卦建立在阴阳两性的对立上，表示一切万物都是由这样的对立而形成的。与此相应，经文中多有两两相对的文字，如吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、上下、得丧、有亡、生死、泰否、损益，而且六十四卦也是三十二对相互对立的事物。《易经》中贯穿着一个思想，即由于对立而产生变化，“小往大来”，“大往小来”，因此便用一个“易”字来概括它。“易”为变易之意。

3. 《易传》的构成时代

郭沫若在《青铜时代》中，从八卦不早于春秋、《易经》作于战国初期的前提出发，经过多方引证，认为《易传》中的《说卦》、《序卦》、《杂卦》是先秦的作品，《彖》、《象》、《系辞》、《文言》不能出于秦前。大抵《彖》、《系辞》、《文言》三种，是荀子门徒在秦的统治期间写出来的，《象》在《彖》之后，由别一派的人写出。

4. 《易传》中辩证观念的展开

郭沫若认为，《易传》进一步将辩证观念展开，并表现

出了三个特点：一是形成了辩证的宇宙观。如在《序卦》关于六十四卦卦序的关系中充满了对立、生化、转化的思想，它从事物中看出矛盾，于矛盾中看出变化，于变化中看出整个世界，从而形成了一切都有尽头、一切都没有绝对的尽头、一切都是相对的、一切都不是绝对的相对、相生相克、相反相成的宇宙观。二是将辩证观绝对化了。它在承认变化之道不变的前提下，把不变的道理绝对化了。如《彖下传·恒》中说“天地之道恒久而不已也……圣人久于其道而天下化成。观其所恒而天地万物之情可见矣”。在不已之中看出恒久来是对的，而把这个恒久看成绝对的绝对，使辩证法转化到了自己的反面，反映了作者站在支配阶级的立场上，想保持支配权的恒久。三是主张折衷主义的伦理。它把相对的尊卑关系绝对化、固定化，说女内男外是正位，正位是天地之大义，不可改变。为了达到不变的目的，所以强调“中行”之道，强调不过和无不及，要在上的迁就在下的、在下的顺从在上的，从而陷入了折衷主义。

郭沫若在易学研究中得出的一些具体结论多有值得商榷之处，论证也有不少牵强的地方，但他第一次把唯物史观尝试着运用于易学研究，开辟了用科学方法研究易学的道路，且在分析《易经》时代特色时，显示出了光彩，给后人以很大启示。他认为《易传》的作者无法判定，但其作者存心利用卜筮以掩盖自己的思想色彩，这番苦心还是比较明确的。为此他主张，研究《易传》应该抛掉那卜筮的部分，而专取它的思想精华。这是正确的研究方向。

（王德有）

(6)高亨及其易学研究

高亨，又名晋生，吉林双阳人。清华大学研究生毕业，梁启超的学生。曾任河南大学、东北大学、武汉大学、齐鲁大学、西北大学、山东大学教授。在文字音韵的基础上研究经传、诸子、屈赋等，特别致力于《周易》、《诗经》、《尚书》、《老子》、《庄子》，著作有十几种。在《周易》上下功夫最多，四十年代著《周易古经今注》、《周易古经通说》，六十年代著《周易杂论》、《周易大传今注》。基本特点是，结合历史背景进行研究：将《经》、《传》严格区别开来，视《经》为古人占筮记录，视《传》为后人义理发挥；以古文字、音韵、历史资料解《经》，以道德伦理、卦爻之象解《传》；对《周易》制作时代、体例、占筮方法做了分析考证。

1.《周易》的制作与用途

高亨将《周易》分为两部分：一部分是六十四卦及其卦辞、爻辞、卦名，称为《易经》；一部分是《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》，称为《易传》。他认为，《易经》由乾(☰)、坤(☷)、震(☳)、巽(☴)、坎(☵)、离(☲)、艮(☶)、兑(☱)八卦演绎而来。八卦作于远古时代，传为伏羲所创，不得考证，但先有卦象，如“☰”，后附卦名，如“乾”，这是肯定的。以三画为象的八卦重叠为以六画为象的六十四卦，目的在于占筮，至晚当在殷代。据史籍“巫咸作筮”的记载，应当说是殷代大戊之时由巫咸创制的。然而在此之前应当先有一段群众创制的发展过程，之后才有巫咸的总结和提炼。所以可以推测，重

卦出现在大戊时前。为六十四卦附上卦辞、爻辞、卦名，形成《周易》，更有一个演变过程，不是一时一人所为，而是由古代筮书记录材料整理、编纂而成的，但其中纂入了编者的涉世经验、哲理见解。编纂时间大约在周朝初年。编者为谁？不可确知，亦或如传说，文王、周公有订补之功。《易传》七种十篇目的在于解释《易经》，但却借此抒发了作者们对自然界、社会、政治、人生诸方面的种种观点，大都作于战国时代。

2. 《周易》名称的由来和意义

高亨认为，《周易》之“易”是筮书的通名。古代有三种筮书，一为《连山》，二为《归藏》，三为《周易》。三书通称为“易”，所以《周礼》言“太卜掌三易之法”。《周易》为其中一种筮书的专名。之所以冠以“周”字，是因为它是周代筮书。之所以以筮书为“易”，是因为古代筮官称为“易”。筮官称为“易”，所以其所录筮文亦称为“易”，犹如史官称“史”，其所录史料亦称为“史”。筮官由男巫演化而来，男巫称为“覡”，所以“易”是“覡”的借用字。

3. 《周易》卦名来历

高亨认为，《周易》先有卦辞、爻辞，后有卦名。卦名是后人摘取卦爻辞中主要的或常见的一两个字而追题的。这与古代著作无题而后人追题书名同为一类。因此，《周易》六十四卦卦名，大多数不能代表卦象的意义，仅有若干卦名可以体现其筮辞之要旨。高亨主张研究《周易》不必深究其卦名。

4. 《周易》筮辞类别

高亨把《周易》筮辞分为四类：第一类是记事之辞，即采用古代故事来指示卦爻的吉凶；第二类是取象之辞，即采用一种事物作为象征来指示卦爻的吉凶；第三类是说事之辞，即直

接谈论人的行事，以指示卦爻的吉凶；第四类是断占之辞，即判断卦爻吉凶的语句。前三类是前提，后一类是结论。这展示出了《周易》为筮书的性质和筮辞的表现方法。

5. 乾卦卦辞“元亨利贞”的涵义

高亨认为，“元亨利贞”四字，由《易传》以往，皆解释为乾卦的四种属性，称为“四德”。以此解《易》往往扞格而不通。近人李镜池力斥“四德”之说，把“贞”字解释成“占问”，这是正确的，然而对“元亨利”三字没有贯通的理解。高亨把《易经》中所有的“元”、“亨”、“利”、“贞”四字汇集起来，条分缕析，详加考索，得出“元”为“大”、“亨”为享祀之“享”、“利”为利益之“利”、“贞”为占问之意的新结论。

6. 《周易》的基本体例

高亨认为，《周易》六十四卦由八卦重叠而成，因此各卦之中皆函两卦，如泰(䷊)函乾(䷀)、坤(䷁)。

两卦之中，下卦为内卦，上卦为外卦。内卦称为“贞”，外卦称为“悔”。占筮之时，所得六画卦象又分为本卦及之卦。直接占得的卦为“本卦”，本卦之爻变化之后所得变卦为“之卦”。有时又将本卦称为“贞”，将之卦称为“悔”。

《周易》每卦由六爻组成，如泰(䷊)，爻有爻位，由下而上，分别称第一、二、三、四、五、六爻为“初”、“二”、“三”、“四”、“五”、“上”；爻有爻性，“一”为阳，“--”为阴，阳称为“九”，阴称为“六”；爻位与爻性相结合而组成各爻的爻题。如泰的六爻爻题分别是“初九”、“九二”、“九三”、“六四”、“六五”、“上六”。高亨认为《周易》古经初时无爻题，爻题为晚周人所加。爻位的初、二、三、四、五、上是由占筮时画爻的顺序而来的，爻性的九、六是由占筮时所得蓍草的数目而来

的。

7.《周易》筮法新考

高亨认为,《周易》筮法本有历代儒者相传的旧说,其中成卦之法问题不大,但变卦之法颇须考索。因此他在沿袭成卦旧说的同时,重新考证了变卦之法,提出了自己的独特见解。其依据是《周易·系辞》中有关筮法的说明和《左传》、《国语》中有关筮事的记载。其内容大致如下:

①依成卦旧说占筮出一卦。卦中每爻都标有所占策数,或九或七、或六或八,称之为“四营”。六爻“四营”之总数称之为“卦之营数”。如六爻皆为“六”,则其卦之营数为三十六。

②以《周易·系辞》传中的天地之数五十五,减去卦之营数,得一余数,如五十五减去三十六,则余数为十九。

③从一卦的初爻开始向上数,数至上爻,再自上爻往下数,数至初爻,更自初爻往上数,如此往复数之,数完余数时为止,所止之爻称为“宜变之爻”。如余数为十九,则往复三次,所止之爻为上爻,则上爻为宜变之爻。

④宜变之爻遇九、六则九变为六、六变为九,即阳爻变为阴爻、阴爻变为阳爻;宜变之爻遇七、八则不变。原卦称为“本卦”、爻变之后形成的变卦称为“之卦”。

⑤如果本卦六爻皆为七、八,则称“不变之卦”,主要以本卦卦辞为占问依据,勿须求宜变之爻。如果本卦六爻皆为九、六,则称“全变之卦”。全变之卦如遇乾卦,则以“用九”爻辞为占问依据;如遇坤卦,则以“用六”爻辞为占问依据;如遇其他卦,则以之卦卦辞为占问依据;勿须求宜变之爻。此外皆须求之。

⑥宜变之爻若为九、六,则此爻变,但主要以本卦变爻爻

辞为占问依据，其他各爻皆不考虑。宜变之爻若为七、八，则此爻不变，以何爻爻辞为占问依据？按如下规则处理：

其一，六爻中有一爻为九或六，则或以本卦卦辞或以九、六之爻辞为占问依据。

其二，六爻中有两爻为九或六，则主要以本卦卦辞为占问依据。

其三，六爻中有三爻为九或六，则九变为六，六变为九而得之卦，主要以本卦和之卦卦辞的总和为占问依据。

其四，六爻中有四爻为九或六，则九变为六，六变为九而得之卦，主要以之卦卦辞为占问依据。

其五，六爻中有五爻为九或六，则九变为六，六变为九而得之卦，主要以之卦卦辞为占问依据。

高亨认为，筮法是一种骗人的方术，勿须学用，但为理解《周易》古经、《易传》和《左传》、《国语》中的某些问题，又须懂得筮法。

高亨的易学研究虽然仍含牵强之处，但就研究方法及所获成就而言，在近代，可以说最为得体、最为丰厚，对后人多有借鉴价值。

（王德有）

第四编 易图学

一 易图学概述

(1) 易图学与象数学派

易图学是在象数派中发展起来的。易学象数派盛行于汉代，但现在所见的易图却首先是宋代象数派的创造。为了明白宋代象数派为什么要创作易图，必须对象数派的历史发展略作追述。

至少到春秋时代，占卜者在占到某一卦象以后，就依卦象所象征的事物及其关系来说明吉凶。这样，对一个占卜结果进行说明，就必须包括两方面的内容：一面要研究卦象及其所象征的事物；一面要依据这些事物在卦象中的关系说出一番道理。这一时期，易学家们的思维方式大同而小异，尚无象数派和义理派之分。

这一时期易学家们重要的思想遗产之一，乃是认为卦象是客观事物的象征。再进一步推论，就是“仰观俯察”说。圣人观天文、察地理，观鸟兽之文，近取诸身，远取诸物，于是画了八卦。《易传》中，反复强调着这样的意思。八个经卦，除象征天地水火风雷山泽外，还象征着140种左右的事物。

汉代讲天人感应。天人感应的基本内容，就是要密切注意观察天象及各种自然和社会现象，以探测天意，指导人事。汉代人在实际生活中注意各种现象，在易学中就注重研究卦象。他们研究卦象之间的相互关系，研究每一卦的自身结构。由奇、偶两个符号六个一组排列成六十四卦，卦的结构和卦象之间的关系，可从许多角度去进行描述，因而汉代人在前人基础上，又研究出了许多关系。比如飞伏、升降、旁通等等。《焦氏易林》还研究出每一六画卦都可变出64卦，64卦则可变成 $64 \times 64 = 4096$ 卦。有的还把卦象配上五行、干支、音律等进行占卜，它的进一步发展就是奇门、遁甲、太乙、六壬等纯粹的占卜术。

研究卦象的结构及其相互关系是为了占卜，占到某一卦，如果占筮者认为该卦所象征的事物不足以说明占筮的内容，就可依卦象结构或卦与卦的关系，用其他卦象进行占筮。比如占到“益”卦䷩，下震上巽。如用互体，则二三四爻成坤，三四五爻成艮，因此，可用震、巽、坤、艮四个经卦来说明占筮结果。如占筮者对这个说明不满意，则可用“之卦”方法，比如将第三爻偶变为奇，则成家人卦䷤，下离上巽。如用互体，则二三四爻成坎，三四五爻成离。因此，又可用离、巽、坎来说明占筮结果。能够象征事物的只是八个经卦，这里就用上了六个。如果再加上其他变卦方法，则占得一卦，几乎就可以在八个经卦中自由选择。八经卦象征着世界上所有的事物，因此占得一卦，就可以用任意大的自由度来选择说明占筮结果的事物。这样以来，占得的卦象就失去了自己的确定性，因而也失去了自己在占筮中的意义，而全凭神职人员任意解说了。所以不是王弼，首先是汉代象数派自己否定了卦象的意义，王弼后

来主张“得意忘象”，乃是汉代象数派极端发展以后的必然归宿。

表面上，汉代易学家极端重视卦象，他们把卦象的结构及其相互关系搞得非常繁琐而复杂。实际上，这些卦象又变来变去，毫无确定性可言，因而完全失去了自己在占筮中的作用。这个矛盾的解决，就是王弼“扫象数”，主张不必沉溺于卦象之中，而尽快通过卦象，去说明其中的道理。

不沉溺于卦象，也就不沉溺于卦象所象征的事物。《易传》中，每个卦象所象征事物就有一二十种。比如巽，象征木，风，长女，绳直，工，白，长，高，进退，不果，臭等等。这些事物之间，很难说出它们有什么必然的联系和共同的特征。说巽卦象征着它们，乃是由于人为地牵强附会。反过来，说巽卦是由观察这些事物而来，也难以令人置信。所以，王弼在反对沉溺卦象关系的时候，也同时否定了卦与象征事物的关系。他说，乾不必象征马，坤不必象征牛，只要明白它们是表达一种健或顺的意思就行了。

依王弼的意思，圣人创作卦象，只是为了表达某种意思，某个道理。这样，观物取象的“仰观俯察”说也随之破产了。王弼不大关心卦象的研究，也不关心八卦的起源。

汉代象数学派，和天人感应神学一样，他们对事物的说明，都带有许许多多令人难以忍受的人为的牵强附会。魏晋时代，王弼等人重新主张天道自然，并把这个原则贯彻于自己的易学。王弼易学统治了五六百年，天道自然的原则也在易学领域统治了五六百年。

天道自然的原则在易学领域，就是要求在解释某一易学问题时，应能自然而然，不带人为的牵强附会。这个原则，深刻

地影响了后代易学。

在王弼易学打击下，汉代易学濒临灭亡了。唐代李鼎祚汇集了残存的汉代易注，使我们才得以窥见汉易的只鳞片爪。

但是，《周易》毕竟有卦、辞两个部分，研究《周易》，不能不研究卦象本身。王弼说，卦象只是为了表达某种意义，但为什么这样的意义要用这样的卦象来表达？总要说出一番道理。而且过分强调“得意忘象”，又使人对卦象任意解说。所以，当北宋理学家们为强化儒家思想统治而努力的时候，研究卦象的问题也被提了出来。从总的情况来说，义理派仍是宋代易学的主流，但象数派也有了很大发展，其思想水平也有了很大提高。

摆在象数派面前的首要任务，是说明八卦的起源。弄清了八卦的起源，就可顺理成章地弄清六十四卦的意义。汉代易学家普遍相信观物取象说，他们认为八卦是伏羲氏仰观俯察得来的。宋代易学象数派不能再重复这样的观点，他们多数认为八卦起源于数。

刘牧的《易数钩隐图》前面有个序，其中说道，前人研究《周易》，分析经义都很精到，但一到解释天地错综之数，就非常简略。这不符合《系辞传》的精神。序言还说，追根溯源，“形由象生，象由数设”，假如抛弃了数，就无法说明四象八卦的根源。

宋代的象数派，不论他们是否赞赏刘牧的学问，但都赞成“象由数设”的意见。

有人评论宋代的学问说，周敦颐、程颢、程颐等人，聚徒讲学，盛况空前。那时出了个邵雍，通过数去明理；朱熹、张栻、吕祖谦，聚徒讲学，盛况空前，那时出了个蔡元定，通过

数去明理。孔子、孟子等人，谈论理而不谈论数，邵雍、蔡元定等人，填补了这个缺陷，使理与数的学问发扬光大，他们的功劳，真不小啊！（见《宋儒学案·西山蔡氏学案》）。就是这个蔡元定，他的儿子蔡沈继承他的事业，完成了《洪范皇极》，序言中说，《周易》经历了四位圣人之手，完成了卦象；《洪范》赐给大禹之后，其中的数就失传了。后来的人们，不知象与数的本原，也不懂它们千变万化的奥妙。蔡沈认为，天地所以产生，是由于数；人和万物之所以出现，是由于数；一切事情，办好还是办坏，也要依靠数。

那么，数的本原又是什么呢？就是河图、洛书。蔡元定说：“洛书者，数之原也”（《洪范皇极序》）。说了洛书也就说了河图。在宋代人看来，河图、洛书是数的本原，数是卦象的本原，这是他们创造河图、洛书的基本动机。

宋代人对《易传》中“仰观俯察”说不感兴趣，他们抓住了《易传》中“河出图、洛出书，圣人则之”这句话。《易传》中说“仰观俯察”，明说是据此以画八卦。但对河图、洛书，只说“则之”，却没说则之干什么？然而宋代人说，“则之”，就是则之以画八卦。

河图、洛书出来以后，虽然不断有人反对，但终于站稳了脚跟。因为在宋代人看来，用河图、洛书解释八卦起源，较之“仰观俯察”说，要更加合理。比如刘牧完成了河图、洛书以后，自己设问道：这个河图、洛书，不见于经典，岂不是伪造的荒诞之物吗？刘牧回答道：虽然不见于经典，但它是前代贤人代代相传之物。况且其中的点数和卦象相配，不多不少，自然而然，这决不是人的智力能造出来的，怎能说它是荒诞之物呢！看来，刘牧为自己辩护的主要理由之一，就是合乎自然。

刘牧还批评汉代京房等人用天地间的“名数”去解释“大衍之数五十”。他们有的说，五十是十日十二辰二十八宿，有的说是太极两仪日月四时五行十二月二十四气，等等。刘牧说这都是牵强附会，要照这样配合，那就“靡所不可”（《易数钩隐图》）。刘牧对汉代象数派的批评切中要害，正是由于这个原因，河图洛书才风行几百年，并且在它的带动下，出现了一大批易图和易图作者。

易图的另一系统是先天图。先天图最早由邵雍公布出来。比起刘牧，邵雍有高得多的数学水平和哲学水平。他知道，在一个正方形周围，可围八个同样大小的正方形，以后每增加一层，正方形就增加八个，从而构成以8为公差的等差数列。在一个圆周围，可围六个同样大小的圆，以后再围下去，每增加一层，就增加六个，其中每一个圆都和周围的圆相切，从而构成以6为公差的等差数列。邵雍用天干地支数，可算出天地间动植物的数量。他把一年的月份天数，一天的时数，刻数推广到天地成坏，算出129600年为一元，并进而算出每年每月每天每时每刻所发生的事件。为了说明这些事件，邵雍利用了汉代卦气说的形式，把卦象及其说明配入一定的时间段，构成天地万物运行正常情况一览表。这个表，往上，可推到极其遥远的过去；往下，可推到极其遥远的将来。其间的天道人事，可以无所不知。但是，邵雍认为汉代卦气说对卦象的安排不合理，不符合自然而然的原则。于是他抓住《易传》中太极生两仪，两仪生四象的话，从太极开始，一阴一阳，依次相生下去。然后把乾坤定于南北二位，使乾系居左，坤系居右，就作成了一个新的八卦方位图，这就是先天图。依照这个方式，让一阴一阳继续相生下去，就会作成先天圆图和先天卦气图。

河图、洛书的出现是为了说明易数的来源，先天图的出现则是为了配合数的应用。以先天图为核心，也出现了一大批易图。有人还把河图与八卦相配，说伏羲当时是如何如何据河图画了八卦。从而使两套易图系统会通起来。

有人认为，卦象本身就是图，用不着另外作图，所以研究卦象的易学家也作了许多卦变图，以说明卦的结构及卦与卦的关系。这些图是象数派的直接产物，是他们对卦象研究成果的图解。不过假如易图停止于这种卦变图，就不会脱离象数派而独立。

与河图、洛书、先天图并列，周敦颐创作了太极图。围绕太极图，也形成了一系列易图。但周敦颐不是象数学派，他的图，也不拘限于《周易》的内容。这说明，用图象去解释某种思想，不仅是象数派的要求，也是当时许多思想家的共同愿望。正是这种愿望，才使创作出来的易图广泛流传，形成浩浩荡荡的易图学潮流。

（李 申）

（2）易图学的形成和发展

给《周易》配上图，进而给其他经书、典籍都配上图，在汉代形成了高潮。汉代风行几百年的谶纬书，又叫“图纬”或“图谶”，因为它们有字有图，可说是图文并茂。经过历代的查禁和打击，谶纬文字只剩下只鳞片爪。至于其中的图，则是无一幸存。这些图是什么样子，则只能作一些猜测了。

根据汉代留下来的各式各样的图画来猜测，谶纬中的图，应类似今天文学或科学技术书中的插图。比如讲“河出图”，就

要画一条龙或画匹马从河中上来，带着一张什么图。讲到某种器物，就画上那器物的形状，比如一顶帽子，一辆车。总之，都是些真正的图画，所表现的，也是具体的意义。

宋代出现的易图却有根本不同的意义。它要表现的，是抽象的哲学概念和命题。画一个圈。从形象上讲，不过仅是一个圈、圆而已。然而，它的意义不仅是要表示圈和圆，也不是要表示那和它形似的车轮、圆盘等等。它要表示的是无极、太极、中和等非常抽象的哲学概念。因而它和一般的书籍插图具有完全不同的意义。

宋代易图的作者，人们几乎都把它们归源于陈抟：河图、洛书传自陈抟，先天图传自陈抟，太极图也传自陈抟等等。几百年间，这种传说充斥于各种书籍之中。列举这些说法加以评论，可写成厚厚的一本专著。

陈抟是五代和北宋之际的传奇人物。起初是个落第儒生，因不得意而入山隐居。人们传说他有南面称王的大志，又传说他会黄白术，有非凡的养生术。皇帝把他找来，请教养生的办法。他说自己并没有什么养生术、黄白术，皇帝只好放他回去。然而他越说自己不会，人们越以为他了不起。即使陈抟再生，对于有关他的传说恐怕也会有口难辩。

人们还传说陈抟精通《周易》。刘牧说他的图是先贤世代相传，程颢说邵雍的学问远有端绪。邵雍的儿子邵伯温说先天之学传自陈抟。直到后来朱震，把三套易图系统都归源于陈抟。直到朱熹，也没完全否认易图和陈抟的关系。

但是这些传说有许多矛盾。说刘牧的河图洛书来自陈抟，朱熹所信的河图洛书也来自陈抟，但两种图书正好相反。传说李溉的卦气图来自陈抟、邵雍的先天图也来自陈抟，但李、邵

二人的卦象方位却完全不同。后来胡渭又说，那阴阳鱼图才是陈抟传给邵雍的，先天方位图就是据阴阳鱼图画出来的。如此等等。到底哪一种是陈抟传下来的呢？一个人的学问为什么竟如此相反呢？

因此，这些传说，有些可能是事出有因，有些则可能是故意攀附。北宋人攀附陈抟，可能是为了借以自重，因为陈抟当时名气大；后来人攀附陈抟，则可能是为了打击对方，因为后人把陈抟视作道士，对儒家来说，是异端。

但我们只能说，有关来自陈抟的说法都是传说，没有可靠的文字根据，所以我们也只能把它当传说对待。易图的渊源，还只能以可靠的文献材料为依据。

据可靠的文献资料，首先创作易图的当是刘牧，稍后是邵雍和周敦颐。

刘牧生活在宋真宗、宋仁宗时代。他著的《易数钩隐图》有图55幅，大约为和《易传》中“天地之数五十有五”相对应。刘牧的图出来以后，也风靡一时。有个叫阮逸的，不满意刘牧。刘牧的河图是45点，洛书是55点。阮逸伪托北朝的关朗作了一个《关朗易传》，其中说55点才是河图，45点是洛书。刘牧以后不久，邵雍作《皇极经世书》。《皇极经世书》中有许多图，但最知名的是先天图。大约和邵雍同时，周敦颐创作了太极图。

邵雍创作先天图，是为了更加合理地描述阴阳二气的消长。但是卦象毕竟不是为描述阴阳二气消长而创作的，所以用起来不免捉襟见肘。鉴于这种情况，汉代扬雄曾另外创造了一个“太玄”体系。宋代司马光起初认为，已经有了《周易》，扬雄还要作《太玄》，这象政治上的僭号称王一样，是学术上的

僭越行为。后来，他又认真读了《太玄》，发现《太玄》不是要代替《周易》，而是要辅助《周易》。于是司马光又对扬雄推崇备至，并且自己也仿照扬雄，造了一个“潜虚”体系。所谓“潜虚”，是说气从潜伏、虚无状态开始，逐渐生长壮大，然后消散，开始新一轮循环。《潜虚》中的符号及其名称，都是有意为描述气的运动而作。其中也有许多图，如体图、性图、名图等等，和易图交相辉映。

从宋真宗到宋神宗，可算北宋中期，是易图创作和易图学的奠基时期。

北宋时期所创作的易图，后来都有自己的传人和支持者。朱震的《汉上易传》。张浚的《紫岩易传》、程大昌《易原》、朱元升《三易备遗》都支持刘牧。邵雍的传人，著名的有王湜、张行成、祝秘、廖应淮等。阮逸的关于河图洛书的意见由于受到朱熹、蔡元定的支持，就使河图55点成为定说。司马光的传人有晁说之，后来的易学著作，也常常采纳司马光的《潜虚》图。周敦颐太极图刚出世时几乎无人知晓，后来逐渐传播，由于朱熹的支持，也得以广泛流行。

南宋时，易图学又有新发展，甚至有了专门的易图学著作。如杨甲《六经图》，有易图70幅，后来经由元、明两代增补，多至130幅。据《宋史·艺文志》，宋代还有叶昌龄《图义》，李平西《河图传》，李遇《删定易图序论》，吴仁杰《周易图说》，孙份《周易先天流衍图》等等。

易图学发展史的重要事件，是朱熹《周易本义》及《易学启蒙》的问世。朱熹把九幅易图放在他的易学著作之首。从此以后，所有的易学著作，几乎是无图不成书了。

宋代的易图作者虽大多重数，但重象的思想并没有断绝。

林光世作《水村易镜》，认为当时的易学家都错误地丢掉了仰观俯察说，于是他长期仰观天文，“发现”星象中包含着六十四卦。自以为找到了卦象的真正来源，解开了千古不解的易学之谜。他把卦象和星图相配，重蹈刘牧批评的“以天地间名数强配其义”的复辙。《四库提要》批评说，从古以来的易学家，还没有象林光世这样荒谬的。

元代，重要的易图学家是张理。他作的《周易图》，有图102幅，《大易象数钩深图》约有图140余幅，《易象图说》也有40余幅。除去重复，可算是集宋元时代易图的大成。张理的易图不仅想解释《周易》的一些内容，而且企图涵盖《周易》之外的一切。如“四象八卦六脉图”讲卦象与脉象，“四象八卦六节图”讲卦象与气候，还有讲卦与六经的“四象八卦六经图”，讲卦与八阵图的“四象八卦六师图”等等。

元朝开始，朱熹的易学著作也成为国家规定的教材。明朝更是广建学校，严格校规。朱熹等人的名字和孔孟一样，几乎是家喻户晓，人人皆知。朱熹列于《周易本义》、《易学启蒙》卷首的易图，被每一个读书人阅读着、谈论着。明代的易图学著作也空前增多。随手拈来一个书单，其中有：朱升《周易旁注图说》，汪敬《学易象数举隅》，阮琳《图学纪愚》，黄芹《易图识漏》，薛侃《图书质疑》，丰坊《易辨》，卢翰《易经中说》，钱一本《像抄》，来集之《易图亲见》，喻国人《河洛定义赞》等等，等等。

这个喻国人，对河图、洛书非常虔诚。他的书写成以后，亲自写了祭文，去祭奠黄河、洛河之神及昊天上帝等等。《四库提要》说，这人简直是发了疯。

明代人作易图还有一个特点，就是敢于创造。

刘牧和阮逸创造的河图，不论是45点还是55点，都是表示数，但在一般人心目中，图总是和画因而和某种形象相联系，也就是说，认为图是某种形象的模写。但那些黑白点，却什么也不象，怎能叫作图呢？为了弥补黑白点和常人图象观之间的差距，元代吴澄就说，河图的点，是马背上的旋；洛书的点，是龟背上的坼文。许多讲易图的书，都采有吴澄画的图。但这仍然不能解决问题。明代初年，赵抃谦造成了阴阳鱼图，并扬言说，这就是河图，就是伏羲时代龙马从黄河里驮上来的图。并接过当时的传说，说是蔡元定受朱熹派遣，到四川去寻访，在一位隐士手里得到的。

古代人造书，托名前代，几乎成了一条规矩！汉代人写的书，托名黄帝，托名先秦诸子。魏晋南北朝时代，又托名汉代；唐宋时代许多人托名魏晋南北朝；明代的人又托名宋代。当然，越大胆的越敢托古，直到伏羲氏为止。

赵抃谦的阴阳鱼图没能取代黑白点河图。明朝中后期，朱元璋的后裔朱谋埈作《周易象通》，又造了四幅河图，说是三代以来一直为皇室秘藏，到宋徽宗时方才出世。朱谋埈的话令人更难置信，他造的河图也很少为人所知。

值得一提的还有来知德，他仿照阴阳鱼图另造了一个图，放在他的《周易集注》卷首，放在伏羲先天图之前。他没有假托别人，径直说是自己画的。他说自己画的图包括了伏羲的图，也包括了文王的图，还包括伏羲、文王图中都没有的许许多多意义，所以要放在伏羲之前。来知德大约受了王阳明人人都可作圣人的影响。既然可以作圣人，画个图有什么了不起。

易图学的兴起引起了许多争论，争论主要集中在河图洛书

到底是什么样子？这些易图到底是谁作的？刘牧的图刚一出世，欧阳修就说，黄河里根本没有出过什么图！他还第一个否认《易传》是孔子所作。在今天，我们会同意欧阳修的意见。但在当时不行。因为河图、洛书的事经书上都说有的啊！经书上的话怎么能否认呢？河图、洛书的存在不容否认，于是就争论它到底是什么样子。薛季宣、宋濂都说，不会是些黑白点，大约是些地理形势图。但他们哪能抵得了朱熹的权威！他们的意见也得不到重视。

突然有一天，明朝灭亡了。学者们多数不能批评皇帝，只能把原因归于学术。即使批评皇帝，也得归咎于臣子们没能为皇帝造出一套好的学术。宋明时代的学术遭到了批评，其中也包括易图。

被称为汉学家的清代学者精于考证。他们指出，宋明时代的学者，最大的毛病是敢于大胆妄说。他们注解经书，不管有没有根据，却敢说：就是这个意思！各种易图，自然也与他们这种大胆妄说的作风有关。比如河图、洛书，汉学家们说，河图洛书是有的，不过不是那些黑白点，也不是那个阴阳鱼。许多汉学家主张，流传的那些易图，都是宋代以来才出现的，与圣人无关，应该完全抛弃。不少汉学家的著作，就一幅易图也不要，甚至连反对易图的言论也不说，对易图表示了最大的轻蔑。

清代汉学家们指出易图不过是宋代及其以后人们的作品，这是完全正确的。胡渭、毛奇龄、黄宗炎等都为这个结论作出了积极的贡献。但是，他们对这类作品过于讨厌，也就出了偏差。他们也轻信那些反对易图的传言。比如陈抟曾在华山石壁上刻过无极图，比如周氏太极图来自太极先天之图等等。

汉学家们的态度不利于易图学的发展，但却未能阻止易图学的发展，因为朱熹的学问还是官方的学问。以康熙、乾隆皇帝名义著作的《周易折中》等等，卷首仍赫然列着一幅幅易图。因此易图之风不仅未少收敛，反而越演越烈。仅到《四库全书》成书时，清代易图学著作的总数就超过了宋元明三朝之和，有些著作的品格也更加荒诞低下。如于琳《周易义参》，把“乾道成男”画作 \odot 形，“坤道成女”画作 \bigcirc 形，“一阴一阳之谓道”画作 $\odot=\bigcirc$ 形。刘瑄《大易阐微录》推衍先天图说，人只一个，但身上的虱子却个个成对。不过清朝人不再冒充圣人作河图洛书，这是他们逊于前代的地方。

明朝末年，欧洲天文学、数学传入中国，激起中国人整理自己数学遗产的兴趣。受数学发达的影响，清初李光地等人开始用勾股、开方等数学知识去解释、附会易图。从此以后，凡有一种新的学说进来，就会有人把它和易图，进而和《周易》相附会，甚至认为《周易》和《易图》之中，早就包括了现代科学的一切。

(李 申)

(3) 图象与思维

在人类发展的历史上，图画先于文字。图画向文字的发展，反映着人类思想的发展。

图画本质上只能再现事物的形象，而无法表达人的思想，因为思想是无形象的。有些图画也蕴含着作者的某种思想，但那只是图画之中“蕴含”着的，往往只有少数人才能理解。而在别人，则可能作出另外的、甚至完全相反的理解。因此，为要

表示图画中本有的含义，就必须加文字说明。然而这样一来，那表达思想的就不是图画，而是文字了。如果不加注解，又要使图画的含义为人了解，就只能使图画自身的要素，如色彩、线条等等，固定起来，标准化。然而这样一来，图画就失去了个性，迈出了走向文字的第一步。而在人类历史上，文字就是这么来的。几乎各种文字的始祖，都是象形文字。从这个意义上说，文字的产生，乃是由于人类表达超象思想的需要。

抽象的思想，原则上不能用图画表达。爱、恨、道德、仁义，克己复礼为仁，反者道之动、弱者道之用，天道自然，存天理、灭人欲，致良知……，都不可能形诸图象。老子甚至更进一步，认为语言、文字也无法表达那非常高深的思想。所以他说：“道可道，非常道”。不过直到今日为止，我们表达抽象的思想，还必须借助语言文字。

文字形成书籍，人类获得的经验得以牢固保存、迅速积累、广泛传播。但是，在文字之旁，图画除了它的艺术欣赏价值外，还未丧失保存、传播信息的功能。有些信息的传达，简直是非借助图画不行。天文、地理、草木虫鱼的形状，器物的形制等等。有些只有借助图画，才能一目了然，用文字说明则不仅繁琐，而且往往说不清楚。这类图画，只求形似，因而往往不注意其艺术功能，我们把它叫作图象。宋代以前，不仅有谏纬那样图文并茂的书籍，而且有许多高度学术水平的图谱著作。如本草书有图谱，礼仪制度有图谱，诸凡有关天文地理、虫鱼草木鸟兽的书籍，其中也都有一些图谱学著作。据《汉书·艺文志》所载，兵法、历法书籍之中，许多就带有图谱。

《隋书·经籍志》有许多遁甲图和《周易》图。据该志的说明及后世的资料推测，这些图大多仅是图表而不是图象。有些图

象，如月行图，可能画有月相。唐代的《海潮图》可能也画有月相。它们都仅表示月亮的不同形象，而不表示此外的抽象意思。

唐代后期，宗密和尚画有一幅“十重图”，表示不进行修炼的人，灵魂逐渐被污染；修炼的人，污染逐渐被清洗，其一个个圆内黑白二色的不同比例使我们想起月亮一月之中的盈虚圆缺。这是一个地道的用图象表示抽象思想的图。这个图，加有许多文字说明。

人们要用图来表达思想，但思想又无法形诸图象，这是一个极大的矛盾。比如易图表现最多的主题是“太极生两仪”。然而“太极”本身就无法表达。虽然不少人把太极画作空心圆，但空心圆就是空心圆，它本身不象太、极二字组成的词，可以表达一个抽象的概念。硬要表达，就必加说明。既加说明，则负责传达思想的就仍是文字，而空心圆就可去表示其它内容。如无极、如元亨利贞、如玄牝之门。创作太极图的周敦颐，就也用空心圆来表示“成男”、“成女”及“万物化生”。这样一来，所谓易图，也就和卦象一起，成了空洞的符号。它的意义，是由人们随时赋予的。卦象由于长期流传，已获得公认的意义。能获得公认意义的易图只有少数几幅，即或这少数几幅，也常被人们把它的图形拿去，赋予完全不同的意义。

易图的意义既是被赋予的，那么赋予它的意义不仅因人不同，而且因时代不同。这些意义不是易图符号中所本有的，所以易图自身就不具有意义，不是人们表达思想的符号。人们的思维，也不必借助易图。人们赋予易图的意义，都须经由文字说明。既须由文字说明，那么任何易图中所表现的意义，都超过人们从语言文字中所获得的思想。

语言文字自身也有界限，“言不尽意”的情况时时存在。但语言、文字自身毕竟有大量的声音和形象符号，它们的组合具有极大的灵活性，因而能够表达高深、复杂而多变的思想。而易图的创作本意，却是要把高深、复杂、灵活、多变的思想形式化。思想一旦形式化，随之就是简单化。人们只能赋予易图某些形式化的思想，易图也只能负载某些简单的、程式化的内容。所以，从思想的发展来看，易图起不到任何的推进作用。王夫之严厉批评邵雍的易图，原因之一就是他把灵活的思想束缚于某种程式之中，使之成为“典要”（《周易内传发例》）。

图象派赋予易图的思想，首先是取自《易传》，其次是在天文、地理、数学等领域中掇拾来的只鳞片爪。但是他们不能把自己的作品说成是对《易传》某些条文的图解，而要把易图说成是天神所赐、圣人所作，是整部《周易》的渊源。反对图象派的思想家，主要功绩，是揭露了易图的真正来源；图因易而作，易非因图而成。他们都一致指出，以黑白点河图、洛书为首的一系列易图，都是宋代及其以后的产物。不过，尽管他们言之凿凿，但人们对易图的兴趣仍然信之若神，趋之若鹜。因为人们相信，易图乃是神的赐予，圣人的杰作。

中国古代，对天、上帝的信仰乃是整个社会的最高信仰。直到伪满洲国，祭天仍是每一个新皇帝的头等大事。天、上帝及其下属神灵系统的存在是不容怀疑的。君主是承天受命，圣人是替天行道、代天教化，也是不容怀疑的。在刘牧造河图、洛书以前，宋朝君臣间曾发生这样一个故事：

当时宋辽交兵，宋朝不能在军事上压倒辽朝，就想制造一些政治事件耸动视听。王钦若想出的办法是：制造天书。宋真宗有些犹豫。王钦若说：陛下以为河图、洛书果真有那么回事

吗？不过是神道设教罢了。王钦若还说，造出来的东西，只要自己相信，就和真的一样。宋真宗仍然犹豫，又去问大臣杜镐：河图洛书是怎么回事？杜镐说：不过是圣人神道设教罢了。杜镐这话不过是对河图、洛书不以为然，但却坚定了宋真宗制造天书的决心。数年之间，造天书，搞封禅，全国骚动。但宋真宗没造河图、洛书，他把这个任务留给了学者。

当朝廷上谈论河图、洛书的时候，刘牧已将成年。后来，他担当了造河图、洛书的任务。欧阳修稍晚于刘牧，但一开始就在中央政府作官，当时制造天书事件刚过去不久，人们还记忆犹新，欧阳修也深知底里，所以他宣称河图洛书是不存在的。后于欧阳修的程颐说，观兔子也可画卦，也是对河图洛书不以为然。朱熹虽继承程颐的学问，却不同意他对河图洛书的态度。朱熹说：无奈经书上都这么说。后来许多坚决反对易图的人们，也只是否认黑白点河图，说它不是本来的河图。他们仍然相信河图是存在的，所以他们对欧阳修也不以为然。至于那些笃信河图的人更不用说，他们笃信河图是天神所赐，也笃信先天图是伏羲所画。要他们不信河图，必使他们先不相信天神，而这是无法办到的。

秦汉时代的观物取象说，把八卦来源归于某种物象：天、地、水、火等等，其牵强附会是必然的。比如为什么据雷画出震卦呢？雷是什么样子呢？同时，取象的原则也不能一致。有的根据阴阳比例，如天纯阳、地纯阴，有的就说是外部形象，如火中虚之类，至于巽为风，则是又一种原则。这种逐卦附会，必然歧义百出。王弼抛弃这套说法是完全合理的。宋代易学家不仅接受了王弼以来的天道自然观念，而且又加上了他们得到的天理。自然必是合乎天理，天理就是自然之理。自然之

理的原则否认了人为的安排。河图、先天图之类虽然也是人为的东西，但这里的人为仅限于给出一个出发点再加上一个原则，剩下的工作，就是从给定的出发点出发，依据给定的原则去推出应有的结论。这样，河图、先天图之类就比观物取象说更加合乎自然，亦即更加合理地解释了一些易学问题。不是这些图本身，而是造图人的思想，标志着时代的进步。人们欢迎这种进了一步的思想，自然欢迎这些图。敬佛的人也礼拜和尚，就是这个道理。

易图无助于思想的发展，但却有助于既成思想的流布。它把某些道理程式化，图象化，使这些道理一目了然。图象本身的审美价值使人们在获得知识时也得到了美的享受，因而它起到了单靠文字所起不到的作用。从而使它赢得了修养不深，而又想了解一点易学知识的广大读者群。

学术需要创新。但汉代重卦象，王弼、程颐讲义理，都造诣极高。要在这方面创新，非常困难。唐代孔颖达说卦象的构成原则是“非复即变”，明代来知德说是非错即综，都不过是又加一说而已。来知德用心几十年，自以为前无古人，有人却讥他孤陋寡闻。这说明，无论是义理还是象数，突破都非常困难。易图学的兴起，为人们开辟了一个广阔天地。稍有灵悟，就可自立新说。自然界的事物多得很。既然观兔子也可以画卦，那么还有什么事物不能成为画卦的根据？天文、地理、虫鱼草木鸟兽，无所不可。宋代林光世以星图配卦象，清代陈图《周易起元》则以卦象配地理、配名山大川。《四库提要》慨叹道：“殆不至以鸟兽配卦不止矣。”然而慨叹归慨叹，不断兴起的新说还是容易耸动视听。这种美好前景，也吸引着一大批文化素养不高、又想另立新说、一鸣惊人的作者。从而使易图

学的创作队伍不仅历久不衰，而且越来越大，甚至浩浩荡荡。

不过，历史上的易图学虽然队伍庞大，著作繁多，但大而杂、多而滥，质量不高。在易学史上，它不是易学的主流。因为作为学术，无论是关于自然界还是关于社会，都只有提供新的知识，才能给人以正确指导。把已经普及的知识改头换面，甚至披上神圣外衣，在已取得的知识之间倒因为果，吹胀甚至捏造、臆想它们的某些联系，只能哗众取宠而已。这一点，正是易图的根本弱点。

(李 申)

二 河图与洛书

河图、洛书之名，始见于先秦古籍，称作东序之秘宝，圣王之符瑞。两汉儒家经师，或解释河图为周易八卦，洛书为洪范九畴；或伪作谶纬之书，而以河图、洛书命名。宋代方士儒生，首创黑白点数阵图，指明即古代传说之河图、洛书，言之凿凿，使后来学者多信而不疑。然而亦有反对者著论驳斥，辨其伪谬。究竟河图、洛书原系何物？为何历代学者解说大相迳庭？兹据明清以来学者所作考辨，概述如下。

(1) 关于河图洛书的最初记载

河图之名，最早见于《尚书·顾命篇》。据称周成王死后，康王即位之时，其礼堂东西两侧陈列宝物，“赤刀、大训、弘璧、琬琰，在西序；大玉、夷玉、天球、河图，在东序。”又

据《文选》卷四十八所载东汉班固《典引》，文中有“御东序之秘宝，以流其占”一句，蔡邕注称：“东序，墙也。《尚书》曰：颙项河图、洛书，在东序。”

《尚书》所载西周河图、洛书，只是陈列于礼堂东序之秘宝，而未指明是何种宝物，为何命名“河图”。后人解释，或以为河图即《周易》八卦，洛书即《洪范》九畴，皆为古代典籍，或以为河图应为黄河之图，洛书应为洛水之书，都是古代地理图书。但是也有人推测：与河图同时陈列于礼堂的赤刀（涂成红色的玉刀）、大训（刻有先王训辞的玉器）、弘璧（大的玉璧）、琬琰（上圆下方的玉圭），以及大玉、夷玉、天球（天青色美玉）等等，都是玉石类宝物，因而河图也应是一种宝石。南宋俞琰称：“天球，玉也。河图而与天球并列，盖玉之有文者。”近人陈槃也说：“天球亦宝石，故与河图并列。此类宝石盖有纹理，似文非文，似图非图，在可识不可识之间。”这种有自然纹理的宝石，作为室内装饰物，或悬挂墙上，或镶入家俱，在现存文物中仍能见到。

上述这些解释，都是后人所作的推测。西周时期的河图、洛书是否真是这样，已经无法知道了。据清人胡渭考证，西周末年犬戎入京，杀幽王于骊山之下，尽取周朝珍宝财货而去，河图大概亡于此时。所以《顾命》篇所载诸宝器，自平王东迁以后，无一复见于记载。春秋战国儒家及诸子书中，虽然也偶而提及河图、洛书，但均属追述之辞，认为河图、洛书的出现是古代圣王禀受天命之祥瑞。例如：《论语·子罕》：“子曰‘凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫’”（孔安国注：“圣人受命则凤鸟至，河出图，今无此瑞。吾已矣夫者，伤不得见也”）。《史记·孔子世家》：“（孔子）曰：‘河不出图，洛不出书，吾已

矣夫。”《墨子·非攻下》：“赤鸟衔珪，降周之岐社，曰：‘天命文王伐殷有国。’泰颠来宾，河出绿图，地出乘黄。”《管子·小匡》：“昔人之言受命者，龙龟假河出图，洛出书，地出乘黄，今三祥未有见者。”由此可见，河图、洛书是预示古代圣人（周文王）即将禀受天命、出来治理国家的“易代之徵”。与之同时出现的，还有凤鸟、麒麟、龙龟、乘黄（四匹黄马）等预示吉祥的禽兽。河图、洛书也是证明圣人治国有方、天下太平、人民安乐的象征。《礼记·礼运篇》说：圣人治世，风调雨顺，五谷丰登，百姓循规蹈矩，健康长寿，这时“天不爱其道，地不爱其宝，人不爱其情。故天降甘露，地出醴泉，山出器车，河出马图，凤皇、麒麟皆在郊徼，龟龙在宫沼，其余鸟兽之卵胎，皆可俯而窥也。”《淮南子·俶真训》也说：上古之时，人民安居乐业，天降和风细雨，地上草木不夭，“洛出丹书，河出绿图。”由于河图、洛书只出现在太平时代，是圣人在世的象征，所以身处乱世的孔子、管子都为不曾见到河图、洛书而伤感。

河图、洛书既然如此神奇，那么它们究竟是什么东西呢？先秦古籍中对此没有具体说明。我们只能推测：大概河图是刻画有某种上天“符命”的宝石。例如墨子所说赤鸟衔来的玉珪上，刻有：“天命文王伐殷有国。”又如《淮南子·人间训》载：“秦皇挟绿图，见其传曰：亡秦者胡也。”绿图即绿图，亦即河图。秦始皇所见的绿图上也刻着上天的符命。根据这些符命，圣人能够了解天意，预知古往今来之事。所以《吕氏春秋·观表篇》称：“圣人上知千岁，下知千岁，非意之也，盖有自云也，绿图幡薄，从此生矣。”

其实，河图、洛书并非真是什么“天生神物”，反倒可能是

某些企图改朝换代的“圣人”们有意伪造的东西。据《三国志·管宁传》记载：曹魏青龙四年，“张掖郡玄川（河名）溢涌，激波奋荡，宝石负图，状象灵龟，宅于川西。巍然磐峙，仓质素章，麟凤龙马，焕炳成形，文字告命，粲然著明。太史令高堂隆上言：古皇圣帝所未尝蒙，实有魏之祚命，东序之世宝。”这一次玄川出现的宝石，上面画着麟凤龙马，写有文字告命，显然是地方官禀承魏明帝之意而伪造。类似事件在吴孙皓天玺元年（公元276年）、前秦苻坚建元二十年（公元384年）也曾出现。又据《通鉴》记载：唐朝垂拱元年（公元685年），太后武则天企图君临天下，武承嗣使人凿白石，为文曰：“圣母临人，永昌帝业”，使雍州人唐同泰奉表以献，称获之于洛水。“太后喜，命其石曰宝图，寻更命为天授圣图。十二月己酉，太后拜洛受图。”上述这些事，虽然发生在较晚的时代，但由此可以想见，先秦时代的河图、洛书，也很可能与此类似。

总之，河图、洛书在先秦被称作“东序秘宝”，圣人符瑞，其内容可能是某种预示改朝换代的神秘图画或文字。但是它们究竟是什么宝贝，自孔子以后没人见过，也说不清楚了。

（王 卡）

（2）汉儒论河图洛书即八卦九畴

西汉武帝采纳董仲舒建议，“罢黜百家，独尊儒术”，儒家经学成为官方政治学说。汉代经学家继承先儒关于“圣人以神道设教”的思想，以阴阳五行学说结合儒家伦理政治学说，形成神秘的天人感应论思想体系。鼓吹符瑞灾异，是这一思想体系的核心。儒家经师宣称：帝王治世太平，则阴阳调和，天降祥

瑞，反之则阴阳不顺，天降灾异。因此，自然现象的正常或反常，成为预测国家治乱的吉凶之兆。受这种神学理论的影响，汉儒对先儒经典提到的河图、洛书有新的解释。其中认为河图即《周易》八卦，洛书即《洪范》九畴，是比较有代表性的一种意见。汉儒做这种解释，主要是根据《周易·系辞传》和《尚书·洪范篇》的以下两段话：《系辞》：“是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”《洪范》：“天乃赐禹洪范九畴，彝伦攸叙。初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰农用八政，次四曰协用五纪，次五曰建用皇极，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶徵，次九曰向用五福、威用六极。”

《周易》八卦，汉儒认为是伏羲、文王所作，《洪范》九畴则是夏禹、箕子所作，但二者皆出自天授，取法于天，并非圣人所独创。圣人画八卦、陈九畴，主要根据上天授与的河图、洛书。西汉孔安国注解《论语》“河不出图”，首先提出：“河图，八卦是也。”扬雄《灵赋》则称：“大易之始，河序龙马，洛贡龟书。”西汉末刘歆撰《洪范五行传》，更明确指出河图为八卦，洛书为九畴。刘书已佚，东汉班固《汉书·五行志》保留其说：“《易》曰：‘河出图，洛出书，圣人则之。’刘歆以为：‘虞羲（伏羲）氏继天而王，受河图，则而画之，八卦是也；禹治洪水，赐洛书，法而陈之，洪范是也。圣人行其道而宝其真，河图、洛书，相为经纬；八卦、九章，相为表里。’”班固基本同意刘歆的意见，并且说：洛书不是指《洪范》全文，而是作为该篇纲目的“初一日五行”至“威用六极”这六十五字。东汉另一位学者王充也同意刘歆之说，其《论衡·正说

篇》称：“说易者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四。夫圣王起，河出图，洛出书。伏羲王，河图从河水中出；易卦是也。禹之时得洛书，书从洛水中出，洪范九章是也。故伏羲以卦治天下，禹案洪范以治洪水。”王充不仅认为《周易》卦象是仿效伏羲所得河图而作，并且认为夏朝《连山》，殷商《归藏》，也是因袭古代圣王烈山氏、归藏氏所得河图而作。所以河图、洛书不仅在西周出现，而且曾多次出现过。但是汉朝为何没有出现河图、洛书？王充解释说：“夫帝王之瑞，众多非一，或以凤鸟、麒麟，或以河图、洛书，或以甘露醴泉，或以阴阳和调，或以百姓乂安。今瑞未必同于古，古应未必合于今。遭以所得，未必相袭。”（《论衡·宣汉篇》）

王充是以反对符命灾异说而著名的学者，但是他也承认河图、洛书为古代圣王之瑞，河图即八卦，洛书即九畴。可见这种意见在东汉相当盛行。张衡《东京赋》称：“龙图授羲，龟书畀姒。”汉魏之际经学家王肃也持河图、洛书即八卦、九畴之说。大约问世于魏晋之际的《尚书》伪孔传，注解《顾命》、《洪范》二篇，宣称：“河图八卦，伏羲王天下，龙马出河，遂则其文以画八卦，谓之河图，及典谟皆历代传宝之。”“天与禹洛出书，神龟负文而出，列于背，有数至于九，禹遂因而第之，以成九类，常道所以次序。”这是对汉魏学者意见的概括，此后直至唐初孔颖达作十三经注疏，对此没有提出疑问。

汉儒关于河图、洛书即八卦、九畴的说法，不一定符合儒家经传的原意。例如，关于八卦卦象的来源，《周易·系辞传》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”这里所说的圣人观物取象以作八卦，与所谓圣

人法则河图而画八卦的解说不符合的。前面曾提到，河图、洛书在先秦只是昭示上天符命的祥瑞之物，与儒家经典《周易》、《洪范》扯不上关系。曾经整理过六经的儒家先师孔子，感叹“河不出图”，可见河图绝不是《周易》。汉儒之所以做此牵强附会的解释，大概与《周易》、《洪范》的内容有关。这两部经典都有关于占卜神意的内容，《周易》卦象被汉儒视为阴阳学说的根据，而《洪范》关于五行的论述，也被汉儒利用来宣扬灾异思想。在阴阳五行学说盛行的汉代，某些学者提出河图、洛书即八卦、九畴，这是不足为怪的。

汉代不仅有人把儒家经典指作河图、洛书，而且还有人自己编造河图、洛书，他们主要是一些宣扬谶纬神学的方术之士。

(王 卡)

(3) 汉人编造的谶纬图书

谶纬神学兴起于西汉哀平之际，盛行于东汉。谶又称图谶，它以诡辞隐语来宣告天意、预言国家治乱吉凶。纬相对于“经”而言，有时亦称纬候。纬书以神话解释经典，并将其解释假托于古代圣王和孔子。图谶纬书所宣扬的符命灾异思想，与汉代经学在实质上没有区别。但是其内容的荒诞离奇，以及其完全脱离经典而编造神话的作法，又与正统经学依据经典引申发挥“微言大义”有所不同。谶纬图书的作者，最初可能是某些在野方术之士，因此不被官方学者所重视。《后汉书·张衡传》载衡上书云：“臣闻圣人明察律历，以定吉凶，重之以卜筮，杂之以九宫，经天验道，本尽于此。或观星辰逆顺，寒燠所由，

或察龟策之占，巫覡之言，其所因者，非一术也。立言于前，有徵于后，故智者贵焉，谓之谶书。谶书始出，盖知之者寡……刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无谶录。成哀之后，乃始闻之。”这里指出图谶主要是用于“经天验道”，占卜天命神意的方士书，最初不为人知，后来才在西汉末年引起重视。两汉之际，王莽、刘秀等统治者出于争夺政权的需要，使人编校图书，宣布天下，由是谶纬之学大兴。王莽颁布的图书有《符命》四十二篇，“其文尔雅依托，皆为作说，大归言莽当代汉有天下云。”光武帝刘秀使人编定的图谶大约有八十一篇，其中也有预言刘秀消灭王莽，复兴汉室，封禅泰山的内容。

两汉之际编成的谶纬图书，有相当多是假托“河图”、“洛书”来命名的，如象《河图括地象》、《河图赤伏符》、《河图含古篇》、《洛书甄曜度》、《洛书录运期》等等。据东汉张衡所说，汉代谶纬图书分为“河洛”、“六艺”两部分，“河洛五九、六艺四九，谓八十一篇也”。就是说：以“河图”、“洛书”作为篇名的谶纬书有四十五篇，而附会儒家六经命名的纬书（如《周易乾凿度》、《春秋元命苞》等等），则有三十六篇，合共八十一篇。东汉末年轻学大师郑玄注解《系辞》“河出图，洛出书”，引《春秋纬》云：“河以通乾，出天苞；洛以流坤，吐地符。河图龙发，洛书龟感。河图有九篇，洛书有六篇。”这里所说的“河图”、“洛书”，显然也是指汉代以河图、洛书作为篇名的谶纬图书。

关于汉代谶纬图书及其与河图、洛书的关系，《隋书·经籍志》有如下概述：“《易》曰：‘河出图、洛出书’。然则圣人之受命也，必因积德累业，丰功厚利，诚著天地，泽被生人。万物之所归往，神明之所福向，则有天命为应。盖龟龙衔

负，出于河洛，以纪易代之徵。其理幽昧，究极神道，先王恐其感人，秘而不传。说者又云：孔子既述六经，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬与讖，以遗来世。其书出于前汉，有河图九篇，洛书六篇，云自黄帝至周文王所受本文。又别有三十篇，云自初起至于孔子，九圣之所增衍，以广其意。又有七经纬三十六篇，并云孔子所作，并前合为八十一篇。又有《尚书中候》、《洛罪级》、《五行传》、《诗推度灾》、《汜历枢》、《含神雾》、《孝经勾命诀》、《援神契》、杂讖等书。”由此可见，汉代讖纬图书的编纂，利用了有关河图、洛书为圣人受命之符，龙龟衔负而出的神话。因此才会有众多假托河图、洛书的讖纬书出现。综合张衡、郑玄及《隋书·经籍志》所说，汉代纬书篇数与分类如下：

河图本文九篇	} 十五篇	黄帝至文王所受
洛书本文六篇		
其它河图洛书	三十篇	孔子以前九圣增衍
七经纬	三十六篇	孔子所作
其它讖纬书	篇数不详	作者不详

除上表所列之外，魏晋南北朝新增的讖纬书和道教经典符箓，也有少数假托河图、洛书为篇名。如《孔子河洛讖》、《河图要元篇》、《上清河图内玄经》、《太上河图宝箓》等等。

汉魏六朝编造的“河图”、“洛书”，以及其它讖纬书，自魏晋南北朝以来屡遭统治者查禁，隋唐政府禁之愈甚，致使图书佚失。《隋书·经籍志》著录的讖纬书中，还有《河图》二十卷，《河图龙文》一卷，加上七经纬，共十三部九十二卷。《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》虽仍著录部分七经纬，

但已不见河图、洛书之名。可知谶纬类河图、洛书大概在唐代已经散亡。现在我们只能根据古人转述及近代学者所辑纬书佚文，大致了解汉代河图、洛书的某些内容。日本学者安居香山编纂的《重修纬书集成》第六册，从各类古籍中辑录《河图》类纬书四十三篇，《洛书》类纬书十四篇，这是目前最为完备的辑本。

（王 卡）

（4）汉代河图洛书的内容

汉代谶纬式河图、洛书的主要内容，是与“经天验道”，推算吉凶有关的卜筮数术。《后汉书·方术传》说：“仲尼称《易》有君子之道四焉，曰‘卜筮者尚其占’。占也者，先王所以定祸福，决嫌疑，幽赞于神明，逆知来物者也。若夫阴阳推步之学，往往见于坟记矣。然神经怪牒，玉策金绳，关扃于明灵之府，封牒于瑶坛之上者，靡得而窥也。至乃河洛之文，龟龙之图，箕子之术，师旷之书，纬候之部，钤决之符，皆所以探抽冥赜，参验人区，时有可闻者焉。其流又有风角、遁甲、七政、元气、六日七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚之术，及望云省气，推处祥妖，时亦有以效于事也。”

观察天象地理及人事变化，根据龟策所显示的征兆探求天意，按照阴阳消长、五行生克的原理来预测和推算国家治乱，个人祸福，这是汉代方术家所擅长的专门学问。而“河洛之文，龟龙之图”，则是方士们用来从事占卜的诸多职业书之一。汉代许多学习《周易》和其它儒家经典的学者，也兼通河洛图谶之术。例如景鸾“少随师学经”，“能理齐诗、施氏易，兼受河洛图纬”。

任安“少游太学，受孟氏易，兼通数经，又从同郡杨厚学图谶”。樊英“少受业三辅，习京氏易，兼明五经，又善风角星算，河洛七纬，推步灾异”。公沙穆“习韩诗、公羊春秋，尤锐思河洛推步之术”。现存汉代《河图》、《洛书》佚文中，还有许多观星望气，审诸地势，相面解梦，推算历数，宣告祥瑞灾异等方面的内容。其中多数属于神学迷信，但也有少数内容涉及当时的天文、地理和数学、历法知识。限于篇幅，这里不能详细介绍。

由于河图、洛书在先秦时代已被称作圣人受命之瑞，帝王“易代之徵”，因此汉代的谶纬图书中也着重编造了许多有关古代圣王上应星神，形相异乎常人，受图受命，当为天下之主的神话故事。例如河图对黄帝有如下记载：“黄帝名轩，北斗黄神之精，母地祇之女附宝，之效野，大电绕斗枢，星耀感附宝，生轩，胸文曰：‘黄帝子，〔修德立义，天下大治〕’”（《河图始开图》）。“黄帝广颡龙额。黄帝兑颐”（《河图》）。“天授元始，建帝号，黄龙负图，麟甲成字，从河中出，付黄帝。〔帝〕令群臣写，以示天下”（《河图挺佐辅》、《龙鱼河图》）。“天大雾三日，黄帝游洛水之上，见大鱼。杀五牲以醺之，天乃大雨七日七夜，鱼流而得河图”（《河图录运法》）。

除黄帝外，有关伏羲、苍颉、尧、舜、禹、汤、文王、孔子等古代圣人的神话传说也不少。其中有好几位圣人曾接受河图洛书，例如：“伏羲氏王天下，有神龙负图，出于黄河，法而效之，始画八卦，推阴阳之道，知吉凶所在，谓之河图”（《龙鱼河图》）。“苍颉为帝，南巡狩，登阳虚之山，临于玄扈洛汭之水，灵龟负书，丹甲青文，以授帝”（《河图玉版》）。“尧时与群臣贤智到翠妫之川，大龟负图来授尧，尧敕臣下写取，告

瑞应。写毕，龟还水中”（《河图挺佐辅》、《龙鱼河图》）。
“舜以太尉受号为天子，五年二月东巡狩，至于中州，与三公诸侯临观，黄龙五采，负图出置舜前。〔金绳芝泥，章曰‘天皇帝玺’〕”（《河图录运法》、《龙鱼河图》）。“天与禹洛出书，谓神龟负文，列背而出”（《河图》）。“禹既治水功大，天帝以宝文大字锡禹，佩渡北海弱水之滨”（《河图》）。

汉朝人编造的河图、洛书，不仅神化儒家传说的古代圣王，而且也要为现实服务，为汉朝统治者君临天下制造上天符命。早在司马迁《史记·高祖本纪》中，已记载了神化汉高祖刘季的故事：“高祖，沛丰邑中阳里人，姓刘氏，字季。父曰太公，母曰刘媪。其先，刘媪尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上，已而有身，则产高祖。高祖为人，隆准而龙颜，美须髯，左股有七十二黑子。仁而爱人，喜施，意豁如也。”这个故事与河图关于黄帝的记载非常相似，但还没有提到汉高祖受河图。

在后来的谶纬书中加上了这一情节：“赤龙感刘媪，刘季兴”（《诗含神雾》）。“赤帝体为朱鸟，其表龙颜，多黑子”（《春秋合诚图》）。“帝季，日角戴胜，斗胸、龟背、龙股，长七尺八寸，明圣宽仁，好任主轡”（《河图提刘篇》）。“汉高祖观汶水，见一黄釜，惊却，反化为一翁，责言曰：刘季何不受河图？期之兴，天授图，地出道，予张兵钐，刘季起”（《河图》）。以此之说汉高祖刘季也象古代黄帝那样，是天神降世，生有异相，受图应运，该当为天下之王。

东汉光武帝刘秀，是汉朝中兴之主，他的名字也在河图中出现。如《河图赤伏符》说：“刘秀发兵捕不道，四夷云集龙

斗野，四七之际火为主。”刘秀利用这一谶言，起兵消灭王莽，复兴汉室。他还根据河图、洛书的暗示，于建武三十二年（公元56年）登泰山行封禅大典，刻石纪念。后来，南朝宋武帝刘裕也如法炮制，编造《孔子河洛谶》：“二口建戈不能方，两金相刻发神锋，空穴无主奇入中，女子独立又为双。”谶言隐含刘裕的小名“刘寄奴”三字，是为刘裕篡夺东晋而编造的上天符命。

总之，汉代的“河图”、“洛书”，是在谶纬神学思潮弥漫的时代编造出来的，是为统治者改朝换代制造“天命”的神书。因此，它才在当时众多的卜筮数术书中占有重要地位。隋唐以后，谶纬图书被政府禁止，渐渐散亡。但是统治者并没有放弃伪造“符瑞”的活动。所不同的是，唐朝、北宋统治者更多利用道教编造的“灵宝符”、“天书”来神化自己。

如前所述，汉代儒家学者对河图、洛书主要有两种解释：刘歆等人宣称河图为八卦，洛书为九畴；郑玄则称河图有九篇、洛书有六篇。前者所指为儒家经典，后者所指为谶纬图书，都是文书典籍，与后来流行的黑白点数字图是完全不同。

（王 卡）

（5）黑白点河图洛书的问世

道教形成于东汉末年，经魏晋南北朝时期的发展，在隋唐、北宋达到鼎盛。道教一方面继承了儒家谶纬神学传统，经常编造谶语符瑞迎合统治者在政治上的需要，另一方面又有炼丹养生方术，可以满足帝王贵族长生不死的愿望。道教的内

丹、外丹书中，往往图文并茂，以符篆、图画配合文字，说明金丹修炼方术。道教徒也重视对《周易》的研究，利用《周易》象数学理论来解释炼丹程序和火候。这两项传统融合发展，形成了道教的易图学。唐代道书《大还丹契密图》、《真元妙道修丹历验钞》，以及五代道士彭晓所撰《周易参同契鼎器歌明镜图》等书，都有按《周易》象数学原理解释金丹修炼的插图。

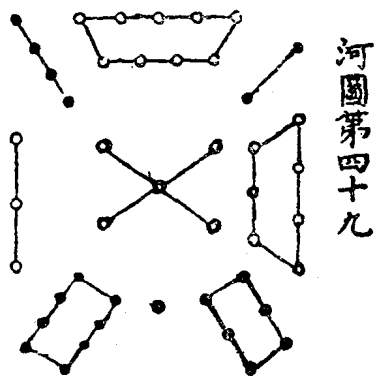
相传五代末北宋初华山道士陈抟，精通内丹术和《周易》象数学，撰有《易龙图》一卷，其学传自麻衣道者（一说出自吕洞宾）。北宋许多传习易图的人，都自称其学出自陈抟。其中有种放、李溉、许坚、范谔昌、刘牧一派传授黑白点河图、洛书，也宣称其学源出麻衣和陈抟。南宋高僧邱志磐《佛祖统纪》卷四十四载：“处士陈抟受《易》于麻衣道者，得所述《正易心法》四十二章。理极天人，历诋先儒之失。抟始为之注，及受河图、洛书之诀，发易道之秘……始抟以传种放，放传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧，牧始为《钩隐图》以述之。述曰：五季之际，有方服而衣麻者，妙达易道，始发河图之秘，以授希夷。希夷始著诀传世。然世人徒能述希夷之言，而不知其义本出于《系辞》、《易纬》。”志磐所说的这个传承，主要根据刘牧《易数钩隐图》。刘牧是北宋仁宗时人，他的黑白点河图、洛书是否真正源于陈抟？前人对此有许多考证，许多人持怀疑或否定意见。其实，黑白点河图、洛书很可能是刘牧根据《周易·系辞传》和汉代纬书《周易乾凿度》有关易数的论述，自己伪造出来的。为了取信于人，才假托出自麻衣道者和希夷先生陈抟。

刘牧在《易数钩隐图》序言中，谈到他创作黑白点数字图

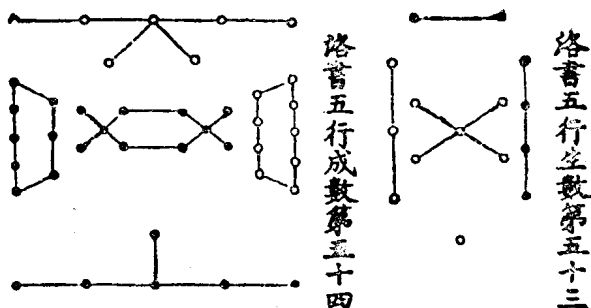
的原由：“夫卦者，圣人设之观于象也。象者，形而上之应。原其本，则形由象生，象由数设，舍其数，则无以见四象之所由宗矣。是故仲尼之赞易也，必举天地之极数，以明成变化而行鬼神之道。则知《易》之为书，必极数以知其本也。详夫注疏之家，至于分经析义，妙尽精研，及乎解释天地错综之数，则语惟简略，与《系辞》不偶，所以学者难晓其义也。今采摭天地奇偶之数，自太极生两仪而下，至于复卦、凡五十五位，点之成图，于逐图下各释其义，庶览之者易晓耳。”刘牧认为：

《周易》所包含的形、象、数三者，以数为根本，“形由象生，象由数设。”但过去注解《周易》的人，往往精于章句义理的分析，而对易数的解释则非常简略，使学者难晓其义。所以他创立黑白点数字图，以解释易数。

刘牧创作的易数图有五十五图，其中最重要的是称作“龙图”、“龟书”的以下两图：



刘牧河图



刘牧洛书

刘牧宣称龙图出于伏羲之时。这个图的秘密在于九个数字排列方式，“戴九履一，左三右七，二与四为肩，三与八为足，五为腹心，纵横数之皆十五。”这一组合既与四象八卦方位分布暗合，又有纵横数之皆为十五之妙，与天地自然之数相合。因此这个图决非后人伪造，而是伏羲画八卦时作为依据的河图。由此刘牧说：“观今龙图其位有九，四象八卦皆有包蕴，且其图纵横皆合天地自然之数，则非后人所能假伪而设之也。”

“原夫八卦之宗，起于四象。四象者，五行之成数也。水数六，除三划为坎，余三划布于亥上，成乾。金数九，除三划为兑，余六划布于申上，成坤。火数七，除三划为离，余四划布于巳上，成巽。木数八，除三划为震，余五划布于寅上，成艮。此所谓四象生八卦也。”刘牧这里所说的画卦方法，与儒家传统解释不同。不过他的基本思想很明显，就是以数字作为卦象产生的根据。所谓“象由数设，舍其数，则无以见四象之所由宗矣。”

刘牧的河图以五行成数定八卦方位，“包四象八卦之义，而兼五行之数。”但他认为这还不够，因为河图“虽兼五行，有

中位而无土数”，少了一个五行成数十，于是又作了洛书。洛书据说由太皞氏法则河图而作，是五行生成数的分布图。以五行生数（一二三四五）与成数（六七八九十）两两相配，分布于四方和中央。刘牧说：“且天一生坎，地二生离，天三生震，地四居兑，天五居中。此五行之生数也。且孤阴不生，独阳不发，故子配地六，午配天七，卯配天九，酉配地十。既极五行之成数，遂定八卦之象。因而重之以成六十四卦，三百八十四爻。此圣人设卦观象之奥旨也。”由此可见，洛书虽是五行生成数分布图，但也包含卦象。以五行之数定四象八卦，这是刘牧河图、洛书的相通之处。

刘牧创作黑白点河图、洛书，表明宋代某些学者企图为《周易》卦象的产生找到某种合乎自然的数理根据。汉代经学家虽然也有人说过河图、洛书为八卦、九畴，但并没有具体说明。在迷信天命，崇拜圣人的汉代，多数人满足于相信经书的记载，认为八卦是圣人观物取象而作，河图、洛书只是上天授与圣人的符瑞。而在理学开始兴起的北宋，这种现成的解释，已不能满足人们对任何问题都要穷究其理的倾向了。有人曾经问刘牧：现在所传的河图、洛书，经书上没有记载，都是来自纬书，是一种荒诞不经的东西。刘牧辨解说：河图、洛书虽不载于经典，但也是前贤递相传授。而且它的数与象符合，又和八卦一致，不多不少，合乎自然，不是人的智慧所能造就。古今的阴阳书无不遵奉这些数字规则，所以它通乎神明之德，合乎天地之理，怎能说是虚妄的呢？

刘牧死后，弟子吴秘献其书于朝廷，受到皇帝褒奖，因此广泛传播开来。但是反对他的人也出现了。

（王 卡）

(6) 宋儒论黑白点河图洛书

刘牧所作河图，共有四十五个黑白点，等于自然数 1—9 相加之和；洛书有五十五点，为数 1—10 相加之和。前者称为“九宫”数，后者称为五行生成数或“五合”数。关于这两个数字的来历，详见后文。

刘牧的意见，在宋代有许多人赞同，但也有人反对。例如理学大师朱熹所撰《周易本义》、《易学启蒙》，就以五十五点图为河图，四十五点图为洛书，正好与刘牧相反。对此区别，朱熹的学生蔡元定在《易学启蒙注》中有如下论述：“古今传记，自孔安国、刘向父子、班固，皆以为河图授羲，龟书锡禹。关子明、邵康节皆以十为河图，九为洛书。盖《大传》

（系辞）既陈天地五十有五之数，《洪范》又明言天乃锡禹洪范九畴。而九宫之数，戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，正龟背之象也。惟刘牧意见，以九为河图，十为洛书，托言出于希夷。既与诸儒旧说不合，又引《大传》，以为二者皆出于伏羲之世。其易置图书，并无明验。”据此，蔡元定反对刘牧颠倒河图、洛书，坚持以五十五数为河图，四十五数为洛书，其主要根据有两点：第一、汉代儒家孔安国、刘歆等人都说河图出于伏羲之世，洛书出于夏禹之时，河图在前，洛书在后。第二、汉儒认为伏羲据河图画八卦，夏禹据洛书陈九畴。因此，河图的数字应为《系辞》所说的“天地之数五十有五”，因为这个数字是八卦产生的根据；洛书应为九宫之数，因为这个数字正与《洪范》九畴之数相合。现在刘牧认为河图、洛书皆出于伏羲之世，以九宫数为河图，天地之数为洛书，既

与前儒之说 不合，又没有经书上的明显根据。

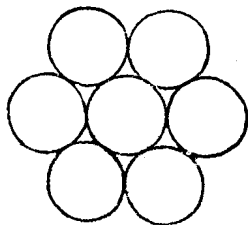
蔡元定在上文中还提到关子明、邵康节皆以“十为河图，九为洛书”。这两人是怎么回事呢？

关朗，字子明，北魏孝文帝时人。据说他曾撰写《疑筮论》数十篇，其书在唐代散亡过半。唐人赵蕤辑为《关子明易传》一卷，并为之注。隋唐之际，著名学者王通曾据关朗《易》说讲学。北宋阮逸詮次刊正王通《洞极玄经传》五卷，“为经论十一篇，又为图以序其象。”

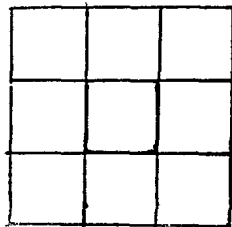
其实，所谓《关朗易传》、王氏《洞极玄经》，都是阮逸自己编造的伪书。阮逸曾将其伪书草稿给苏洵看过，后来被苏轼揭发出来。此事见于北宋文学家陈师道所著《后山丛谈》，包括朱熹在内的许多宋代学者都是知道的。阮逸与刘牧同为宋仁宗时人，他看到刘牧的《易数钩隐图》得到皇上奖励，盛行于世，心里不高兴，又不好明说，便假造了《关朗易传》，以此作为自己主张“十为河图、九为洛书”的证明。《关朗易传》说：“河图之文，七前六后，八左九右，圣人观之以画卦。是故全七之三以为离，奇以为巽。全八之三以为震，奇以为艮。全六之三以为坎，奇以为乾。全九之三以为兑，奇以为坤。正者全其位，隅者尽其画。”“洛书之文，九前一后，三左七右，四前左，二前右，八后左，六后右。后圣稽之以为三象，一四七为天生之数，二五八为地育之数，三六九为人资之数。”阮逸关于圣人观数画卦的说法，其实与刘牧没什么两样，只是将刘牧洛书改为河图而已。奇怪的是，朱熹尽管知道《关朗易传》为阮逸伪造，所谓黑白点河图、洛书，在古人经传中全无凭据。但他却把这两个图收入自己的著作中。

邵雍字康节，北宋著名理学家，与刘牧、阮逸约为同时

人。他是儒家先天象数哲学的创始人，传说其学问也渊源于陈抟。陈抟从麻衣道者得先天图，授弟子种放，放授穆修，修传李之才，李传邵雍。邵雍得到的只是先天图，而非河图、洛书，但他在《观物外篇》中有以下论述：“天圆而地方，圆之数起一而积六，方之数起一而积八，变之则起四而积十二也。六者常以六变，八者常以八变，而十二者亦以八变，自然之道也。……圆者星也，历纪之数，其肇于此乎？方者土也，划州井地之法，其放于此乎？盖圆者河图之数，方者洛书之文，故羲文因之以造《易》，禹箕叙之而作《范》也。”朱熹对上文“圆者河图之数，方者洛书之文”加以解释，认为邵雍的意思是说“十为河图，九为洛书”。因为十个数字排列的五十五点图，有四方而无四角，所以圆；九个数字排列的四十五点图有四方又有四角，所以方。对朱熹的解释，宋元以来许多学者都不同意，认为他断章取义，误解邵雍的意思。清人胡渭撰《易图明辨》，根据对邵雍以上一段话的前后文义分析，得出结论说：“《观物外篇》之所谓圆星方土，乃论积数自然之理，非论图书也。”所谓“积数”，就是说一个圆形的周围，可以画出六个面积相等的圆，这叫做“起一积六”；一个正方形的周围，可以画出八个面积相等的方，叫做“起一积八”；四个正方形周围，可以画出十二个正方，十二减四也等于八。（详见下图）

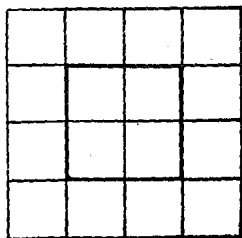


一积六图



一积八图

如果再向外层扩展，六个圆形周围可作十二个圆，十二个圆外围可作十八个圆……，这样以六为等差连续扩张到六十次，就得到周天360这个数字。同样，八个方或十二个方，以八为等差



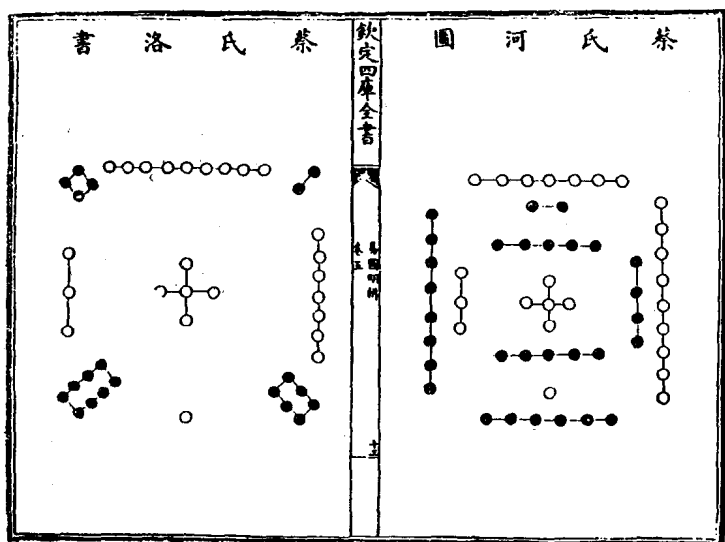
四积八图

连续扩展，可以得到平方数81和64。邵雍认为，历法之数 and 划州、井地之法，就是由此而产生的，合乎“自然之道”。

邵雍发现的这一“积数”规律，在数学史上有什么意义？它与著名的贾宪三角和沈括隙积术是否有关系？这要由数学史家来回答。但是，仅根据邵雍说过“圆者河图之数，方者洛书之文”这两句话，不能证明他同意“十为河图、九为洛书”。倒是邵雍的另外两句话有点意思，《观物外篇上·河图天地全数篇》说：“天数五、地数五，合而为十数之全也。”看来，邵雍也可能的确主张天地“五合”数为河图，但他没有对此展开论述。

总之，在北宋出现了关于黑白点河图、洛书的两种意见。南宋蔡元定采纳阮逸之说，以五十五点图为河图，四十五点图为洛书。朱熹将这两个图收入《周易本义》，并且在《易学启蒙》中对其意义作出解释，表明他同意蔡的意见。不过在该文最后说：“是则洛书固可以为《易》，而河图亦可以为《范》矣，且又安知图之不为书，书之不为图也耶？”看来，朱熹也没有完全肯定五十五点就是河图，四十五点就是洛书。但是，由于朱熹的权威，后来许多儒生都以载入《周易本义》卷首的黑白点图，作为河图、洛书的定本。

(王 卡)



(7) 河图与五行生成数

前面两节谈到，黑白点河图、洛书，是宋人根据五行生成数和九宫数而创作的两个数字排列组合图。那么，这两个数字组合究竟从何而来，又有什么意义呢？阮逸说河图、洛书出自北魏关朗，刘牧说源于麻衣道者，他们的说法皆不可信。其实这两个数字早在汉代已经出现，是汉人宇宙生成论哲学观念的产物。

先说五行生成数。五行数的观念最早见于《尚书·洪范

篇》。该书提到五行的名次为：“一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土。”一二三四五这五个序数词是否有什么特定含义？原书没有说明。但是后来有些注释家却对此引伸发挥，解释为五行天生固有的属性。例如孔颖达《正义》说：“万物成形以微著为渐，五行先后亦以微著为次。水最微为一，火渐著为二，木形实为三，金体固为四，土质大为五。”就是说，五行的先后次序是按万物由微而著的生成过程来排列的，五行的序数与其质量轻重有关系。这就象现代化学的元素周期表一样，元素序数与其原子量相关。还有人将五行序数与东西南北中五方位对应，例如汉代《京氏易传》提到：“三者东方之数”，“四者西方之数”。

战国秦汉时期的阴阳五行家，有一套关于宇宙万物生成模式的理论。他们将四时、五行、五日、五数、五方、五音、五色、五味等等事物的自然属性排列组合起来，构成一种系统的世界模式图。这种思想始于《洪范》、《夏小正》。《管子》一书中的《五行》、《四时》、《幼官》等篇，也有较多论述。到战国末年的《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令篇》，大体上已形成完整的理论。这后两种书中所说的四时、五行配属如下：

立春，其德木，其日甲乙，其数八，东方。

立夏，其德火，其日丙丁，其数七，南方。

季夏，其德土，其日戊己，其数五，中央。

立秋，其德金，其日庚辛，其数九，西方。

立冬，其德水，其日壬癸，其数六，北方。

在这一系统中，配属四时、五行的数字是八、七、五、九、六。按《墨子·迎敌祠》言四方坛高：东方八、南方七、西方

九、北方六。可见四方数为八、七、九、六的说法也起源很早。值得注意的是，《吕氏春秋》的五行五方数与《洪范》所说的五行序数存在着对应关系。就是说，木八、火七、金九、水六这些数字，正好是原先的五行序数木三、火二、金四、水一分别加上土数五而成，而土数五则不变。于是有人把这两种五行数结合起来，形成一套新的五行数。西汉扬雄《太玄》一书说：“三八为木，为东方、为春……四九为金，为西方，为秋……二七为火，为南方、为夏……一六为水，为北方，为冬……五五为土，为中央，为四维”（《太玄·大玄数》）。“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守”（《太玄·玄图》）。

扬雄的太玄数突出了土为“五行之中”的观点，对后人影响较大。原来《吕氏春秋》和《礼记·月令》将土配于季夏，显得牵强而不自然。扬雄之后，在东汉出现了“土王四季”，“不名时”的说法。使土遍配四时四方而无定位，既居中央又影响四方之数。所以蔡邕《月令章句》说：“东方有木三土五，故数八；南方有火二土五，故数七；西方有金四土五，故数九；北方有水一土五，故数六。”这样一来，关于四时、五行和数字的配合更为协调自然了。

但是，五行数从生数变作成数，不仅数值增加，而且奇偶性也转变了。例如奇数三加五变作偶数八，偶数二加五变作奇数七，偶数四加五变作奇数九，奇数一加五变作偶数六，奇数五加五则变作偶数十。这样，五行生数与成数两两相对，阴阳配合。扬雄的太玄数只有九个自然数，土的生数、成数都是五，还不能说明上述阴阳相成的理论。于是又有人想到《周易·系辞传》关于天地数的论述：“天一、地二、天三、地四、天五、

地六、天七、地八、天九、地十。”“天数五、地数五、五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”这段话是《系辞》作者根据阴阳学说对数字奇偶性质所作的解释。十个自然数分为天数和地数两类，天数、地数各有五个，“五位相得而各有合”。关于奇偶数的组合，本来可以有多种形式。例如可以象《系辞》所说，以五个奇数之和加上五个偶数之和，得出天地数总和五十五。也可以象德国数学家高斯那样，以天一加地十，地二加天九、天三加地八、地四加天七、天五加地六，这样组成五对数字，其和皆为十一。这些组合虽然很有趣，但与前文所说的五行数显然毫不相干。

西汉学者刘歆，与扬雄约为同时人，他根据《左传》关于“五行妃合”的理论，提出了以《洪范》五行数与《系辞》天地数相结合的五行生成数。《汉书·五行志》曰：“天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而阴阳易位，故曰：‘妃以五成’。然则水之大数六、火七、木八、金九、土十。”

这一数字系统比扬雄太玄数仅多了一个土数十，但更能说明五行生数、成数“阴阳易位”的现象。后来郑玄又对刘歆的说法略作改变，说：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无偶，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成水于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并也。”郑玄为五行生成数加上方位，汉代阴阳五行宇宙模式理论发展至此，遂确定不变。郑玄虽然没有画出五行数字图，实际上已具备成图条件。阮逸所画黑白点河图，

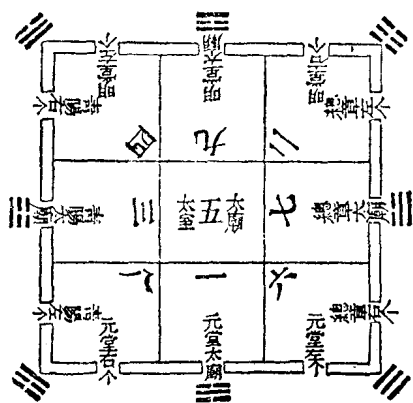
刘牧所画洛书，都是根据刘歆、郑玄之说而创作的五行生成数字图。但这个图根本就不应称作河图或洛书。如前所述，刘歆认为河图为八卦，洛书为九畴，郑玄说河图有九篇，洛书有六篇，他们所说的河图、洛书都不是指五行生成数。

（王 卡）

（8）洛书与明堂九宫数

九宫数的出现，最初也同战国秦汉时期流行的宇宙论有关。当时的阴阳五行家之所以要将四时、五行、数字、方位、声音、颜色、气味等等排列组合成为一套宇宙模式，其目的不仅是要借此说明天地万物的生成运转，而且是为了说明圣人必须法天而治，按照自然法则来安排生产、祭祀、政治、军事等重要活动。甚至天子的日常起居，饮食服饰等等，也必须上合天道，根据不同的时令而有所变化。比如《礼记·月令篇》提到的“明堂”制度就是一例。

关于明堂，在古书中有许多不同的记载，历代学者对其名称和制度争论不清。大体上如东汉蔡邕《明堂论》所说：明堂是西周时期政教合一的宫廷建筑，天子在此祭祀祖宗、上帝、颁布法令，处理政事，并且是贵族学习的地方。所以明堂又称清庙、太庙、太室、太学、辟雍等等。明堂建筑格局如图所示：九处房屋，东西南北各三室（其中四角房屋一室两名），东边一排称青阳，西边称总章，南边称明堂，北面称玄堂。中央一室上圆下方，称太庙太室。据《礼记·月令篇》宣称：春天三月，天子居东面青阳三室，夏天居南面明堂三室，秋天居西面总章三室，冬天居北面玄堂三室。另外每季抽出十八天，



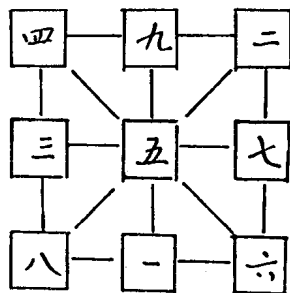
明堂九室图

居住中央太庙太室。不仅居住不同房屋，而且要乘坐不同的车马，穿不同颜色的衣服（东青、南赤、西白、北玄、中黄），饮食亦各不同。总之，天子必须按阴阳五行次序来安排四时生活起居和祭祀、政事。否则就会阴阳失序，天降灾祸。

上述明堂九室制度，只是阴阳五行家主观想象的产物，实际上周天子是否真象这样安排自己的生活，大有疑问。

汉朝人又为明堂九室配上九个数字。《大戴礼记·明堂篇》称：“明堂者，古有之也。凡有九室。九室之制，二九四、七五三、六一八。”这个数字组合，又称九宫算。汉徐岳《数术记遗》称：“九宫算，五行参数，犹如循环。”北周甄鸾注曰：“九宫者，即二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。”其图如下：

九宫算在数学上称作三阶幻方。图中任意一条连线上三个数字相加，其和皆为十五。所谓“四正四维皆合于十五”。（通过中央的四条连线称作四维，不通过中央的四条连线称作四正）这个数学幻方是何时由何人发现的？为什么将这一数字与



九宫算图

明堂九室配合起来？现在已无法知道了。或许如李约瑟先生所说，《大戴记》的作者发现了一个数学幻方，又将它与明堂制结合，使之显得更为神奇。

汉代又有人将九宫数与八卦相配。早在《周易·说卦传》中，已按阴阳五行说将八卦与季节（四时八节）、方位（四正八方）相配，此即文王后天八卦方位。东汉纬书《周易乾凿度》对此论述更为明确，说：“震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾制于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始之于东北，位在十二月。”《说卦传》虽将八卦配于八方，但没有提到以数字与之相配。《乾凿度》则以九宫数与八卦方位相结合，提出“太一行九宫”的说法：“易一阴一阳，合之为十五，之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则彖变之数若一。阳动而进，变七之九，象气之息也。阴动而退，变八之六，象其气之消也。故太乙取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。”太一是汉朝祭祀的最高神，居住上天北极紫微宫中，

主管阴阳气数之消息。汉人又认为八卦是太一神在地上八方的使者，因此太一神要按时下行，巡游八卦九宫，犹如古代天子巡视天下九州。太一下巡八卦的次序，正好是按九宫之数，先视察坎、坤、震、巽四宫，入中宫休息，再巡视乾、兑、艮、离四宫，然后上返紫宫。因此东汉郑玄注解《乾凿度》“太一取其数以行九宫”，称：“太一者，北辰之神名也。下行八卦之宫，每四乃还于中央。中央者，北辰之所居，故谓之九宫。天数大分，以阳出，以阴入。阳起于子，阴起于午。是以太一下九宫，从坎宫始，自此而从于坤宫，又自此而从于震宫，又自此而从于巽宫。所行半矣，还息于中央之宫。既又自此而从于乾宫，又自此而从于兑宫，又自此而从于艮宫，又自此而从于离宫。行则周矣，上游息于太一之星，而返于紫宫。行起从坎宫始，终于离宫也”（《后汉书·张衡传》注引）。由此可见，明堂九室和八卦方位，原是战国秦汉间阴阳五行家所杜撰的社会制度和世界模式。后来有人为其配上数学幻方，从而形成所谓的九宫数。但是无论戴德或是郑玄，都没有说过九宫数与河图、洛书有什么关系。

（王 卡）

（9）有关河图洛书的其他解释

自从北宋刘牧首创黑白点河图、洛书，南宋蔡元定、朱熹确定五十五点图为河图、四十五点图为洛书，并将其收入《周易本义》卷首之后，许多学者都相信这两个图就是古代传说的河图、洛书。到此为止，有关河图、洛书的讨论似乎可以完结了。

但是实际情形并非如此。宋元明清时代，一直有一些学者

不同意宋儒以黑白点数字图为河图、洛书的说法。特别是在考据学盛行的清代，胡渭、毛奇龄等著名学者专门为此著书立论，广征博引，考源辨流，极力证明所谓黑白点河图、洛书，不过是宋儒对汉代流行的五行生成数和九宫数的图解，与古代传说的河图洛书毫不相关。从而否定了这两个图的神圣性。

与此同时，有关河图、洛书的新图解在宋以后也不断出现。例如据毛奇龄《河洛原舛篇》、胡渭《易图明辨》说，明清时有人以道家传习的坎离交媾图或先天六十四卦图为河图，以五行生成图为洛书。有人以浑仑圆图为河图，井地方图为洛书。所谓浑仑圆图，即将世传阴阳鱼圆图从中心分作八块，在周围画上八卦符号。所谓井地方图，即将正方形分作井字九格，在其中填上九宫数字。显然，这是对汉人河图八卦、洛书九畴和邵雍圆为河图，方为洛书之说的图解。

还有些人更荒唐，他们根据汉代龙马负图，神龟衔书的传说，画出一些旋涡状的圆图，声称这是当初从黄河出来的龙马背上的旋毛。又画出一些裂纹形状，说这是当初从洛水出来的神龟背甲上的裂纹。他们认为圣人就是根据这些马旋毛和龟背纹画出河图、洛书、实在可笑。

还有许多类似的图画，或圆形或方块，或黑点或白点，或填数字或列算筹。总之，不过是对汉代神话，宋儒数理的图解，想象力非常贫乏。

有一种意见是前人所没有的。一些反对黑白点数字图的学者认为：河图、洛书应是古代的地图和地理书。例如薛季宣《艮斋浪语集·河图洛书辨》、黄宗羲《易学象数论》都说：河图洛书应是地理类图书，类似上古时代的《山海经》、夏朝的《禹贡》、《周礼·职方氏》所掌“天下之图”，汉朝《地理

志》，以及后世的舆地图、图经等等。这类地理图书可以帮助历代帝王了解其疆域内外的山川地形，邦国部族、物产风土、道路关卡、人口多寡等等。对于统治者征收赋税兵役，制定农林水利和工商管理政策，这是极为重要的文献。因此周康王将河图作为传世之宝，与大训并列。汉代纬书《春秋命历序》说：“河图，帝王之阶，图载江河山川，世界之分野。”薛季宣认为：纬书虽然荒唐，但这句话是对的。

上述意见，虽然缺乏证据，但也有一定道理。中国历代统治者都有重视地理图书的传统。黄河、洛水流域，自殷周时代起就是中国政治、经济的中心地区。早在西周初，周成王决定在河洛交汇地区修建洛邑。《尚书·洛诰》记述周公、召公受命前去选择城址，其中提到“伋来以图及献卜”。意思是周、召二公派人拿着选建洛邑城址附近的地图和占卜吉兆报告成王。可见当时已有了地图。而且这幅河洛地区的地图对周王朝非常重要，因为洛邑正是周朝管理东方邦国、镇压殷顽民反抗的统治中心。当周成王死后，康王即位时，礼堂上陈设着大训、河图。据解释，大训是刻在玉石上的周朝先王的遗训，那么河图是否也是刻在玉石上的河洛地图呢？玉器和青铜器在殷周之际是国家重要的礼器，这从现存典籍和出土文物都可以得到证明。在中国古代，重要的文献刻于金石，其中也包括地图。1977年河北平山县战国中山王墓出土长方形铜质“兆域图”版，就是证明。我国现存最早的两幅地图，即保存于西安碑林的《华夷图》和《禹迹图》，也是刻在石头上的（刻于南宋伪齐阜昌七年）。因此，推测在西周时代有一幅刻在玉石上的河洛地图，作为国家重要礼器陈列宝藏，应不算离题太远。

但是，这毕竟只是一种合理的推测。究竟河图、洛书是否

地理类图书，时代久远，书缺有间，最好还是存疑不论。

综上所述：自先秦以至明清，历代学者对河图、洛书有不同的解释。而各时代学者的论述，都反映了那个时代的社会风气和学术思潮。今天我们讨论这一问题，不必急于赞成或否定某一种意见。而是要在辨明源流的前提下，从一个侧面看到易学乃至中国学术的发展。至于能否弄清河图洛书究竟是什么东西，这并不重要。

黑白点河图、洛书，自北宋问世以后，吸引了大批学者研究。直至今天，学者们对河图数的兴趣仍然不衰。据说有人从中发现了许多数学规律。其实，无论五行生成数或明堂九宫数，都是从战国秦汉阴阳五行家宇宙生成模式理论衍生出来的数字组合。其中所反映的数学规律，不过是十以内自然数的简单关系而已。即使在汉代，这种数字关系的发现也算不上什么了不起的成就。到了数学发达的宋代，费尽心力地图解这种数字组合，更没有什么神妙可言。时至今日，这类知识只应作为小学生的智力游戏。

（王 卡）

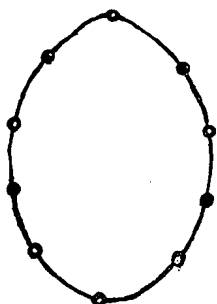
（10）黑白点河图洛书的本义及后人对

黑白点河图洛书的探微

现存黑白点河图、洛书，最早见于刘牧的《易数钩隐图》。刘牧在序言中说，过去《周易》的注疏之家，“分经析义”，都“妙尽精研”，可一到“解释天地错综之数”，就大而化之，轻轻带过，与《系辞传》对数的重视，很不相称。因此，他的作

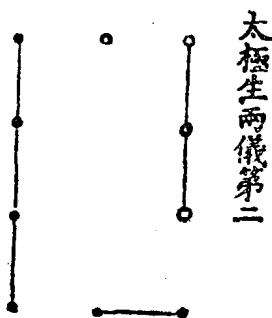
法，与以往的注疏之家很不相同：“今采摭天地奇偶之数，自太极生两仪而下，至于复卦，凡五十五位，点之成图。”这就是说，刘牧要把天地奇偶之数，“点之成图”。从太极生两仪开始，到复卦，共“五十五位”，即五十五幅图。

察刘牧之书，果然五十五幅图。从太极图开始，到五行相生结束，其中复卦为第四十六图。这些图，全都由黑白点组成。比如太极、太极生两仪图：



刘牧太极图

太极第一

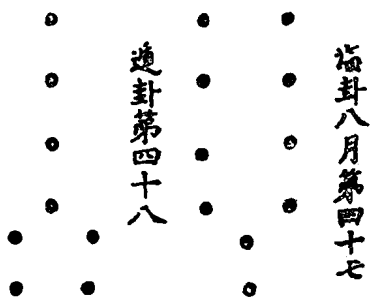


刘牧太极生两仪图

太极生两仪第二

以下天地之数图，天地之数相生诸图，两仪生四象、四象生八卦诸图，阴阳乾坤、乾坤六子、复、临、遁等卦图，全由黑白点组成。如临、遁二卦图。

在这里，阴阳二爻象分别变成了白黑点。其一个白点表示阳爻，二黑点表示阴爻。其间的过程，显然是刘牧先把太极、阴阳及四象、八卦、卦爻象都变成数，然后把数变成了黑白点。



刘牧遁、临二卦图

刘牧要用数去解释太

极、两仪到八卦甚至六十四卦的生成，并用黑白点去表示那些阴阳奇偶之数。

这是一种易学新思想，是一种与以前注疏之家都不同的解易新方式。新思想、新方式的特点，是把黑白点组成的图象所代表的数，作为整部《周易》的基础。

这种新思想、新方式，是刘牧自己创造的。他说：“今采摭天地奇偶之数……点之成图”。是他把数变成了黑白点图。

在这五十五幅黑白点图中，有两幅，就是黑白点河图、洛书。

用黑白点图解《易》，是刘牧的发明。黑白点图之中，寓藏着黑白点河图、洛书。

刘牧在正文中说，这“河图、洛书出于牺皇之世”，并且是“先贤迭相传授”。

我们该相信哪一条呢？依我看，我们最好相信，这是刘牧自己的作品。

至于河图的作用，刘牧说：河图“其位有九，四象八卦皆所包蕴”。刘牧认为，天一地二天三地四，是四象的生数；水六火七木八金九，是四象成数。其中天五，是主宰变化的，因而一切变化都由天五生出。四象的生数与成数，必须上下交易，才能生八卦。这水火木金居北南东西四正位，为坎离震兑四正卦，生出乾巽艮坤四卦。

河图数四十五，洛书之数五十五。那五行生成之数，本属洛书。洛书之数，也即天地之数。天地之数五十五，这是极数；大衍之数五十，是用数。

独阳不生，孤阴不成。必须阴阳奇偶相配，相合，“然后运其妙用”，才产生变化，生出四象八卦，生出万物。

也就是说，河图、洛书乃是产生八卦的源泉：“夫卦者，天垂自然之象也。圣人始得之于河图、洛书，遂观天地奇偶之数，从而画之，是成八卦，则非率意以画其数也”（《易数钩隐图》卷中）。因此，在刘牧看来，黑白点河图、洛书就是八卦之源。

然而河图已具备了四象八卦，为什么还要洛书？刘牧似乎说得不很透彻。

元代张理，作《大易象数钩深图》。主旨是阐发刘牧的主张。其中说道，河图有天一地二天三地四，这是成象的开始。天五居中主宰变化，但不能成形，所以只能叫作四象。到洛书，才有十这个土的成数，于是水火木金才可以成形。所以，河图定八方之位，洛书才具备八卦之象。也就是说，从四象到八卦，必须有洛书中土之成数，才能成八卦。

张理还著有《易象图说》，前面有黄镇成的序和张理的自序。其上卷主要讲河图、洛书。张理认为，河图的形成，有个过程。龙图未合的时候，圣人观河图之象而明其用。当时在河图五十五数之中，只有上二十五数，这是天数。后来出现地数三十，即二四六八十之和。地数出后，河图数合，这时不仅成象，而且成形。

十个自然数中，张理把一二三四又叫作“天之象”，六七八九叫“地之形”。上下相交，而生八卦。并且认为，这八个数的关系，就象遁甲的天盘、地盘。一二三四像天盘在上，六七八九像地盘在下，这是象征着天动地静的意义。依照他的说法，并以不同的方法转动天盘，可生出先天八卦和后天八卦。因此，河图洛书相为经纬，八卦九章相为表里。

张理在《易象图说》中，认为河图数五十五，洛书数四十

五。并认为陈抟所传河图数四十五，洛书数五十五，大概是“传写之误”。并由此引起了许多争论。

然而张理在《大易象数钩深图》中却赞成洛书五十五，河图四十五。同一个张理，为何主张如此不同？是思想有了变化？还是二书非一人所作？这个矛盾还需深入研究。

《易象图说》虽赞成五十五点为河图，同意朱熹而反对刘牧。但对如何生八卦的解释，却大致与刘牧相同。即认为一二三四必交六七八九而生八卦，只是刘牧把前者叫天之生数，后者叫天四象之成数。张理则把六七八九属地，说它们是“地之形”罢了。

清代胡煦，继续解释河图洛书如何生八卦。他说，河图是合，洛书是分；河图是体，洛书是用；河图是先天，洛书是后天。这样，有合有分，有体有用，有先天有后天，才能生成八卦。

还有许多学者，对河图如何生八卦都作出了自己的解释。

大约从清初李光地等人开始，又着重阐发河图中的数理。比如认为河图是勾股术的源泉。民国年间，又有人认为，河图讲的是加减法，洛书讲的是乘除法，也有的直接把河图、洛书和近代的几何代数相联系，开当代科学易之先河。

1990年，出版了《河图洛书解析》一书。收集了清代至民国年间信奉河图者研究河图之成果。编辑者指出，现在许多研究河洛的人，研究内容还未超出古人范围，说得是非常对的。至于编者认为河图中有深秘奥义，且誉为二十一世纪之科学，其中仅爱古文化之热忱可嘉。本条介绍了对河、洛本义的探索历程，虽不免挂一漏万之嫌，然借此可观一点河洛“秘奥”。

（李 申）

三 先后天图

(1) 《说卦》中的八卦方位与五行说

最早的八卦方位说见于《说卦传》，其中将八卦配于八方。其配合顺序是：

东方：震
东南方：巽
南方：离
西南方：坤
西方：兑
西北方：乾
北方：坎
东北方：艮



文王八卦图

宋代以前，人们所谈的八卦方位都是这样一种方位。宋代邵雍开始，又造了一个八卦方位说。邵雍说，他的八卦方位是伏羲所传，震东、兑西、离南、坎北的方位是文王所传。伏羲在文王之前，所以叫先天方位，文王所传的则只好叫后天方位。画成图，则称后天方位图或文王八卦方位图（见图）。

说这个方位是文王所传，其根据是《易传》是孔子所作。孔子的《易传》是对《易经》的解释，因此八卦方位当是文王重卦时所排定的。经过历代学者们的研究，特别是近现代学者

用新的方法对《周易》进行研究，多数学者已意见一致，认为《易传》不是孔子所作，那么八卦方位说也就不是文王所传。并且认为，《说卦传》成于战国末年，其中所反映的，乃是当时的思想。当时阴阳五行说流行，后天八卦方位就是阴阳五行思想影响下的产物。因此，要明白后天八卦方位的意义，必须先说明当时的阴阳五行说。

这里来说五行。

五行说的起源，学者们有不同的意见。有的学者认为，从甲骨文所得的材料看，商朝已有五方说。商朝人自认为自己生活的地域是“中”，加上东西南北，共是五方。五行说就是从五方而来。也有的学者认为，五行来自五星。且“行”就是“运行”，运动，五星在天上运行，明亮易见，由此产生了五行。此外还有一些说法。它们都可备一说，但都没有很多学者同意。

最早记载五行说的文献是《尚书·洪范篇》。“洪范”就是“大纲”或“大法”。说的是武王灭商后第二年，去拜访商朝的贤臣箕子，武王说：唉，箕子啊，老天爷爱护天底下的百姓，让他们和睦相处，现在我担当了这样的重任，却不知道该怎样建立一套统治秩序。于是箕子就向武王讲了一些治理国家的最重要的原则，所以叫作《洪范》。

箕子所讲的原则中，第一项就是五行。箕子说：我听说鲧治水的时候，用堵的办法，结果扰乱了五行。上帝震怒，不把“洪范”的九项原则赐给他，于是天下大乱，鲧也被杀死。后来大禹治水，上帝才把“洪范”的九项原则赐给他，于是秩序井然，社会安定。

由箕子的话可以看出，五行的原则，是当时治国的最重要原则。鲧用堵的办法治水，就是违背了五行中水的原则，所以

天下大乱。

后世的人们大约很难体会古人为什么对五行如此重视。可能在春秋时代，人们就已经认为，国家最重要的事情，乃是祭祀和战争。五行已不再成为治国的重要原则。但在商朝或更早一些时候，情形却不是如此。传说尧舜时代，滔滔的洪水包围了高山，淹上了丘陵，百姓们无法生活，别的一切就更谈不上。《尚书·甘誓》篇说，夏朝的君主讨伐有扈氏，在给军队作动员的时候说：“有扈氏威侮五行，怠弃三正”，所以老天爷要消灭他，我今天就率领你们去完成这个使命。这就是说，夏朝的国君已把五行的原则作为治国的最重要原则。

据现代学者考证，《洪范》是后人述古之作，《甘誓》也可能是战国时代的作品。虽然如此，它们的根据可能是世代相传的传说，里面包含着较早时期社会生活的信息。《洪范》有人说出于战国初年，那么战国初年离周初也不太远，说《洪范》反映了周初的思想，当不为过分。

《甘誓》中没说五行是什么，《洪范》说五行就是水、火、木、金、土，并分别叙述了它们的性质：水，往下润湿，味咸；火，往上焚烧，味苦；木，可弯可直，味酸；金，可改变形状，味辣；土，可种庄稼，味甘。

任何一个国家，必须首先解决老百姓的生活问题。上古生产力低下，人民的生活问题在国家政治中的地位更是重要。只是到了后来，生产力提高，君主们才有可能把心思转到其他方面，甚至不顾人民生计，吃喝玩乐，穷兵黩武。

虽然如此，五行对于国家仍然非常重要。春秋时，宋国的左师向戌建议各国撤销军备，并到处奔走，使各国订立盟约。盟约已成，邀功请赏。宋平公要赏他六十邑，征求子罕的意

见。子罕说：天生金木水火土“五材”，老百姓都要应用，缺一不可。兵器是金木所组成，水火所制造，取之于土，谁能把它去掉。且军备由来已久，它可以镇压那些不守规矩的家伙。圣人要发展它，只有制造动乱的人才主张废除它。平公听了子罕一番话，就不再赏赐向戌。

这番议论表明，春秋时代，已把“五材”作为五种基本物质，后来人们又进一步推广，把世界上一切物质都按五行分类，反过来又认为，世界上的一切，都是这五种物质构成的。

世界既然由这五种物质构成，那么，这五种物质之间的相互关系就是世界上最重要的关系。以这种关系为基础，春秋战国时代的思想家建立了最初的规范世界图象。

五行之间的关系之一是妃配关系。《左传·昭公九年》，已被楚灭的陈国发生火灾，郑国的裨灶说：五年以后陈将复国，五十二年后将最终灭亡。子产问什么道理？裨灶说，陈，属水。火，是水的妃配，楚国的属相。今年大火星出来而陈遭火灾，这是属水的陈得了妃配，就要逐走楚国人了。妃配五年一遇，所以五年后将复国。岁星现在星纪，五年后到大梁，陈复国；再过四年，到鹑火。此后再行四周，四十八年，又到鹑火，那时陈国就彻底灭亡了。

这是一段星占家的神学预言，其中说明人们已在五行之间建立了妃配关系。其大略是：木为金妃，金为火妃，火为水妃，水为土妃，土为木妃。其原因是金克木，所以木畏金，为金妃。其他依此类推。这样一来，五行妃配关系的基础是生克关系，也就很容易推论出，妃配关系成立的时候，生克关系已经建立了。五行生克后来几乎贯穿于一切领域，此处不再多作介绍。

战国中期，形成了一个阴阳家学派。它的领袖邹衍受到各国君主的礼敬，被当作上宾、老师，全不像孔子、孟子到处碰壁。邹衍被尊崇也就是他的学说受尊崇，阴阳家的思想广泛流行起来。阴阳家思想的重要内容之一，就是五行学说。

五行学说的重要内容是五行生克循环。五行生克循环就是五行之气的生克循环。春天，木气胜；夏天，火气胜；秋天，金气胜；冬天，水气胜。土气，则一年四季兴旺。这本来是用五行说去解释冬寒夏热春暖秋凉，反过来，阴阳家却说这是五行气的循环决定着四季的交替。四季交替决定着万物生长，人们的生产和生活也必须据四季交替来安排，这样，五行气的周年循环就决定着世界上的一切。

五行家还认为，五行气的循环还决定着王朝的兴衰代换。比如黄帝时，土气胜；大禹时，木气胜；商汤时，金气胜；周文王，火气胜。这种学说影响如此广泛，以致秦朝建立时，推定自己是水德。因为水克火，自己应代替周朝作皇帝。汉代初年，为推定自己的五行属相，发生了许多争论。有人说，我们推翻了秦朝，土克水，应是土德；有人说不对，秦朝根本不该算一个朝代，我们应继周代之后，为水德。从此以后，推定自己的属相，成了每一新兴王朝的必要思想建设。这样，当它建立时，是某气盛；当它灭亡时，人们也会说，某气衰。《三国演义》上常说，汉家气数将尽，其理论根据就在这里。这就是五德终始说。

这些事，说明了五行学说影响的广泛和深远。而当五行学说最流行的时代，也正是《说卦》传形成的时代。

把方位配五行，是五行说的重要内容之一。较早、较为可靠的记载见于《墨子·贵义篇》。那里说道，墨子北

行，要到齐国，碰见一个“日者”，即占卜专家，对墨子说，今天上帝在北方杀黑龙，不能北上。墨子不听，果然没有成功。日者说：我早就说你不该去吗！墨子说，南人不能北上，但那天北人也不能南下，大家都没成功，不单我一个。况且上帝甲乙日在东方杀青龙，丙丁日在南方杀赤龙，庚辛日在西方杀白龙，壬癸日在北方杀黑龙。依你之言，天下人哪里也别去了，你的话不可听。

后来阴阳五行家继承了这样的思想，把五行和五方相配：

东方：木（色青）

南方：火（色赤）

西方：金（色白）

北方：水（色黑）

中：土（色黄）

这样的思想后来也得到了普遍承认。

五行妃配、五行生克，五德终始，五行配五方，不论今天看来其中多么荒诞，但在二千几百年以前产生，说明当时的人们在努力寻找那表面现象之后的本质，在寻求世界上各种各样的事物发展和运动的规律。

《周易》的卦象是用于占卜。它的八卦和六十四卦，其产生也只是由于组卦方式的结果。本义并不是要建立一个世界图象，所以它卦象排列的方式不只一种，《易经》中的卦爻辞，相互之间也很少有逻辑关系。

但是从春秋时代开始，人们在解释卦爻吉凶时，逐渐把它们看作是现实事物的象征，象征的意义用于八个经卦。八经卦最基本的象征是：

乾：天

坤：地

坎：水

离：火

巽：风

震：雷

艮：山

兑：泽

按照五行思想，水属北而火属南，所以八卦方位也就把坎属北而离属南。五行思想以外，没有其他任何思想可以更合理地说明对坎离方位的这种安排。

木金土三项，不见于这八种基本象征之内，但是，五行思想一个重要内容，是五行之循环决定一年四季代换、万物生长老死。依据这样的思想，《说卦传》也把八卦组成一个反映万物生长老死过程的体系。春雷发声，万物始生，太阳从东方升起，是每天的开始。于是把象征雷的震卦安排在东方。兑在西方，是因为兑通悦，而“悦万物者莫如泽”，兑象征泽，使万物悦，所以安排在西方。其他各卦方位的安排，也是基于它们在万物生长中的地位。自然，这样的安排有许多牵强，那是不得已的，因为八卦原本不是为了配八方而作的。

五行方位中有“中”，八卦方位没有中，这也是不得已的变通。但《说卦》安排八卦方位是受了五行说的影响，则是没有问题的。吸收当时的思想来发展自己，丰富自己，是《周易》和以后的易学发展的基本原则。

这样的安排，把象征天、首、君主的乾卦挤到了偏位，况且它又是三阳之卦，但由于它不象征火，只好让离卦居了南方正位。这个例子再次证明，《说卦》中的八卦方位即文王八卦

后天方位乃是五行思想影响下的产物。

这种思想，在汉代又有了发展，因为汉代使五行说发展到了高潮。

（李 申）

（2）汉代卦气说与阴阳五行思想

卦气说就是用卦作为标志的“气说”，这里的“气”，主要是阴阳二气；“说”，即阴阳二气消长思想。所以卦气说最合理的解释是：卦气说就是用卦作为标志的阴阳二气消长说。

阴阳二气消长说，它大约产生于春秋时代，它的流行则是在战国时代，其代表人物就是前面提到的邹衍。

春秋末年，周景王要铸大钟，单穆公说，这样劳民伤财，最好不要做。并借此讲了一番音乐的道理。说音乐最重要的原则是和谐，不是把乐器做得越大越好。音乐和谐，可使八风和顺。于是阴气也不滞积，阳气也不飞散，风调雨顺，五谷丰登，人民安乐，国家太平。周景王不听，仍然铸了大钟。

为了铸钟，周景王向音乐家伶州鸠请教音律之事。伶州鸠说：十二音律，合乎天道。黄钟律，为的是宣扬六气九德；太簇律，为的是帮助阳气从闭塞状态中升起；中吕，为的是宣发中气；南吕，为的帮助阳气使禾稼结实。在这番议论里，我们已看到最初的阴阳消长思想，并且也看到，最初的阴阳消长思想是和音律相联系的，与卦象还没有关系。

阴阳消长思想在阴阳家那里达到了成熟时期，大意是说，阴阳二气的消长决定着一年四季的气候变迁。每年冬至（起初认为是立春），阳气从地下开始升起，以后逐渐生长，到夏至

达到极盛。以后阳气就逐渐潜藏于地下，到来年冬至，重复下一轮的循环。阴气的运行，和阳气相反。夏至阴气始生，冬至阴气极盛。阴气滋长时，阳气消衰；阳气滋长时，阴气消衰。阴阳二气此消彼长，决定一年四季、万物生长；决定人民生活，国家政治。《吕氏春秋》有《十二纪》，就是根据一年十二月中阴阳二气的消长及天象、物候，来安排国家政治活动的月程表。《吕氏春秋》的作者希望，君主能严格按照自然界的规律实施统治。

阴阳二气消长的思想在汉代更加深入人心。汉朝末年，数学家赵爽注释《周髀算经》，看到里面说是太阳离人的远近决定冬夏寒暑，而不是二气消长，觉得非常奇怪。

为了描述阴阳二气的消长运动，人们曾用过许多名称、符号。当然，最直接的是二十四气、七十二候。但二十四气所说主要是天象、物候，如惊蛰、雨水、白露、霜降等，都是物候。物候被认为是阴阳二气消长的表现，但不是阴阳二气本身。

为了描述阴阳二气的运动，汉代人首先使用的还是音律体系。他们认为，十二音律的名称和作用，反映着阴阳二气的周年消长运动。这样的思想首先见于《淮南子》，后来是《史记·律书》，再后就是《汉书·律历志》。《汉书·律历志》记述的主要是刘歆的思想，所以出现于西汉末年，其中说道：

黄钟：阳气施种于黄泉。

大吕：旅助黄钟，宣气而牙物。

太簇：言阳气大，奏地而达物。

夹钟：阴夹助太簇宣四方之气。

姑洗：阳气洗物辜絜之。

中吕：微阴始起未成。

蕤宾：阳始导阴气使继养物。

林钟：阴气受任，助蕤宾君主种物。

夷则：阳气正法度而使阴气夷当伤之物。

南吕：阴气旅助夷则，任成万物。

无射：阳气究物而使阴气毕剥落之。

应钟：阴气应无射，该藏万物而杂阳闾种。

我们此处不必逐条讲求它的意义，那表现的阴阳消长思想十分明朗。

《吕氏春秋》说：“太族之月，阳气始生”（《吕氏春秋·音律》）。太族是正月之律，《吕氏春秋》说正月阳气始生，当是仅限于一般观察和日常经验。《史记·律书》以后，则已改为黄钟之月，阳气始生。黄钟是十一月律，冬至在十一月。冬至以后日影渐短，太阳北移，这是阳气始生的准确标志。人们对阴阳二气消长说法的不同，反映着天文学的进步。反过来说，阴阳二气消长思想不是别的，而是人们对四季代换成因所提出的科学假说，并且随着天文科学的进步，人们不断修正和完善这个假说。

到此为止，阴阳二气消长思想和《周易》还没有关系。把它和《周易》卦象相联系的，是汉代的思想家。

据史书记载，孔子以后，易学数传到田何。汉朝建立，田何又传于周王孙、丁宽、服生。三人皆有“易传”数篇。这样，汉初的易学就有三家。田何后来又传杨何，司马迁的父亲司马谈曾从杨何学易，和以前三家并列，为第四家。

丁宽后来又传于田王孙，田王孙又传于施仇、孟喜、梁丘贺，这三家都立于学官，为三派。孟喜又传焦延寿，受焦影

响，京房又有创造，形成京氏易。和前三家并列，也立于学官，又成为第四家。

汉初四家之一又演变成了四家。其余三家命运如何？则不甚详细了。

官方易学之外，还有费直、高相两位民间易学家，成为两派。

在这些专门易学家之外，还有许多不专门的易学家，也都各有建树。因此，汉代易学也是学派林立，诸子争鸣。如再加上汉末的荀爽、虞翻、郑玄等人，则派别就更多。其中讲卦气说的，主要是孟喜—京房系统。

汉易的传授系统和派别的分法，后人曾提出过不少怀疑。但派别众多则是事实，讲卦气的仅是其中之一、二个派别，也是事实。

讲卦气的开创者孟喜生活于汉宣帝时代，在董仲舒和司马迁之后。他创立卦气说，一面是为给天人感应说制订一个标准，一面也是鉴于用音律描述阴阳二气消长循环之不完善。

天人感应的思想汉初就有，到《淮南子》，天人感应的内容已非常丰富。但只有董仲舒，把天人感应作为哲学的最高原则、普遍原则，以之解释一切。

所谓天人感应，就是从自然现象中去推测天意对人事的安排。特别是从那异常的自然现象中推测天意。比如狂风暴雨、旱涝灾害、日蚀月蚀等等，就是灾异，是君主行政有失而遭到上天的批评。而满天花霞、谷生双穗之类，则是祥瑞，是上天对君主的善政施行表扬。

灾异和祥瑞之中，最重要的是气候异常，因为它影响面大而且重要，并往往关系人民的生死存亡、国家的治乱兴衰。历

史上许多农民起义都与旱涝灾害有关就是证据。

但什么叫异常？往往众说纷纭。所以必有一个标准作为正常。历法是天象正常的标准，它推算出日月食的日期、时刻，推算出五星运行的位置。假若观测和推算一致，原则上就不算灾异，不必占卜；不一致，就是灾异或祥瑞，就要占卜，搞清楚是政治上那一环节出了问题或作得好，加以改正或发扬。对于气候，也必须建立这样一个标准。

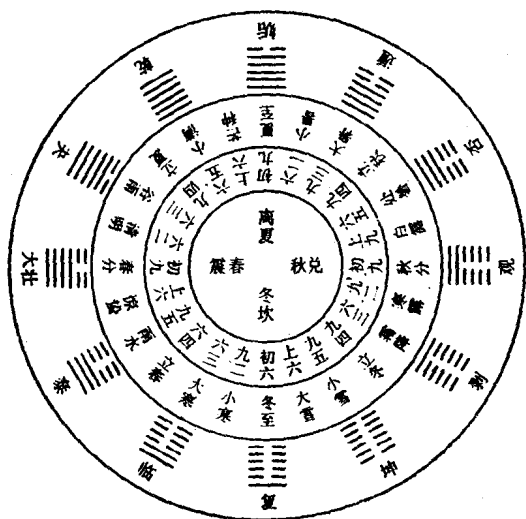
天象是日月运行的表现，它的标准在天体运行；气象是阴阳消长的表现，它的标准是阴阳二气的消长。于是孟喜就接过了阴阳家阴阳消长的理论，着手建立一套每年之中各个时间段的气象、物候标准。

比如阳气冬至始生，惊蛰渐盛，阴阳相激，于是响雷。夏至阳极盛，应天气炎热；秋天阴气始盛，于是降霜。气候若如此，则属正常。假如冬天响雷而夏天降霜，就不正常，就要占卜。

用音律所表示的阴阳消长容纳不了这么多内容，况且那说明也太牵强。夹钟为什么就是表示“阴阳相夹厕”呢？姑洗表示“万物洗生”是什么意思呢？很难理解。于是孟喜想到了卦象。

孟喜从六十四卦中挑出十二卦象，去标志一年之中阴阳二气的消长，这十二卦象是：复、临、泰、大壮、夬、乾，姤、遁、否、观、剥、坤。它们的周而复始，可做成圆图如下。

从卦象上可以看出，复卦一阳爻在下，表示一阳初生，此后阳爻依次增加，表示阳气渐盛，至乾卦，全是阳爻，表示阳气极盛。姤卦一阴爻在下，表示一阴初生，此后阴爻逐渐增加，表示阴气渐盛，至坤卦，全是阴爻，表示阴气极盛。卦象符号和所表示的内容，非常吻合。如再配上每一节气的气象、



十二消息图

物候，就是一个“气象、物候标准周年循环图”，也可叫作“以卦象为标志的阴阳二气周年消长图”，即卦气图。

这张图中，一个卦象表示一月，为时似显太长。一月之内，气象变化很大，为了使这标准更加准确，于是想起了六十四卦。

据《新唐书·历志》所载一行的《大衍历议》，其中第六《卦议》道，孟喜在六十四卦中挑出坎、离、震、兑四卦，使它们于分、至之首，各管73/80日，并相应减少前面四卦主管的时间，其余56卦，各管 $6\frac{7}{80}$ 日，称六日七分。合计为： $365\frac{1}{4}$ 日。

冬至从中孚卦（䷼）开始，以下的排列次序为：中孚、复、屯、谦、睽、升、临……等等。这个卦序，既不同于《周易·序卦传》，从卦象上也看不出什么规律，有人因此怀疑这样的

排列是不是来自孟喜？但一行离汉代不远，当时卦气说文献可能还在，一行的说法较为可靠。一行还说，郎顗的说法略有不同。但不同的仅是时间段的分配，而不是卦序。留传至今的汉代《易纬》，其《稽览图》中所载顺序也是从中孚开始。因此可以相信，这样的卦序乃是汉代卦气说通行的卦序安排。把每一卦配上气象、物候，就是一个更为详尽的“气象、物候标准周年循环图”，或“阴阳二气周年消长图”。现存朱震的《汉上易传·卦图卷》有这样一个图，据说是李溉所作。所标内容多，字体小而不清，兹不载。有兴趣者可以自己查阅。

为什么从中孚卦开始？解释也不相同。有的说，中是中正，孚是信誉。五行土为中，所以中又是黄色。与黄钟律有关。还有其他一些解释。虽各不相同，多透露一点和黄钟相关的意思。可见卦气说实是律气说的发展。

其他卦的安排，只好根据当时当事人的理解。他们的理由，今日已难以觅得。不过可以相信，即使觅得一些，也会像中孚一样，各执一词。这就像汉代人对灾异、祥瑞的解说一样，不能说他们毫无规矩，但着实难以找出明晰的规则。

孟喜以后，京房对卦气又有发展。比如“纳甲说”，即把甲乙丙丁的干支系统纳入卦象系统，共同来说明气象、物候；纳音说，把五音十二律纳入卦象系统。卦象分配也花样翻新，比如京房以八卦配十二月，刘歆用乾坤两卦十二爻配十二月。刘歆的说法被郑玄发展，成为爻辰说。

不论如何变换卦象、卦爻的分配方法，不论纳入多少符号系统，其核心只有一个，即表示由阴阳二气消长所决定的气象、物候。

符号系统既可如此变换，也就可以另行创造。扬雄就撇开

《周易》卦象，自造了一套符号系统，表示由阴阳消长所决定的天道、人事，称为“太玄”。“太玄”的符号，依次为中（≡）、周（≡）、𠄎（≡）、闲（≡）……共81个。对它们的解释是：

中：阳气潜萌于黄宫，信无不在乎中。

周：阳气周神而反乎始，物继其汇。

𠄎：阳气微动，动而𠄎𠄎，物生之难也。

闲：阳气闲于阴，𠄎然物咸见闲。

……

很清楚，这是一套自觉创造的表示阴阳二气消长的符号系统。

扬雄创作太玄体系时，刘歆说，一个《周易》就够难懂了，你又来了个太玄，我怕后人要用它盖酱缸去。扬雄只是笑笑，没有答话。他相信自己创作的价值。

卦气说作为一种学说，当时曾得到王充、张衡的肯定。王充认为卦气表明冷暖随卦而来，有一定规则，和政治无关。张衡认为卦候和律历一样，人们应该学习，不应学什么谶纬。他们的肯定表明，卦气说的核心，乃是对每年四季代换原因的一种科学假说，即阴阳二气消长说。

古代的许多科学成就，都曾被用作占卜政治休咎的工具。音律、历法都是如此。卦气自然也是如此。汉代及其以后的历法，差不多都有“推卦气”一项，其中列出推算的方法，并把正常的卦、爻、气象、物候列成一览表，以便人们查照。

历法描述的是天体运行，是真正的科学。所以它越发展越精密。卦气由于只是借助阴阳二气的假说，所以推算中往往荒唐具多。《魏书·律历志》上，载《正光历》，该历介绍了推算方法以后指出：凡卦上部有阳爻的，刮风；有阴爻的，下雨。

风雨之事，不像日月运行。虽然日食各地所见不大一样，但覆盖区域毕竟广大。风雨阴晴，各地则很难一致。汉朝就有谚语：千里不同风，百里不共雷。此阴彼晴的情况几乎随时随地都会发生。依靠卦气预报气象，十之八九都要失败。

卦气的理论基础是阴阳二气消长。到了明代，王廷相竭力反对这种理论，认为冷暖变化是由于太阳离人的远近，不是什么二气消长。他还认为，说二气消长决定冬夏寒暑，是万古糊涂之论。不久以后，西方天文学传入，人们已经知道寒暑成因决定于太阳视运动，纬度相同，冬夏寒暖就相同。于是历法中就不再推卦气了。

卦气说虽是天人感应影响下的产物，但它却表现了人类力求预报气象的努力。这种努力最终失败了，证明了此路不通。证明此路不通也是对科学的贡献。今天如有谁要据卦象预报气象，那就是学古人不学长处而学短处了。

（李 申）

（3）邵雍的先天图和后天图

汉以后的易学，是王弼义理派易学统治。卦气说只在少数历法专家手里流传，易学家们则几乎不谈它了。

王弼易学是魏晋玄学的一部分。魏晋玄学有一种不同于汉代经学的新精神，那就是崇尚自然，反对人为，尤其是反对虚伪。比如父母死了，儒家有一套繁琐的礼节，什么时候该哭，什么时候不该哭，该大哭还是该小哭。甚至抬手动脚，都有许多限制。他们把人的感情切成许多小块，使人难以忍受。于是玄学家们主张任其自然，反对繁琐礼仪的约束。他们的理论根

据是，天道就是自然而然的。比如日月运行、万物生长，鸟儿在天上飞，鱼儿在水里游，都不过是任凭他们的自然本性。这样的状态才是最合理的。对人也是一样，不应过多干涉，干涉就是伤害了人的天然本性。

但人的天然本性是什么呢？认识也很不一样。有人说，喜欢学习孔孟、遵守礼制是人的天然本性，就象牛马戴鼻具、笼头也是它们的本性一样，否则，为什么不给猫儿、狗儿鸭儿、鸡儿都戴上鼻具、笼头呢？另一些人则说，不喜欢孔孟才是人的本性，戴鼻具、笼头是伤了牛马的天性。争论的结果，是不喜欢遵守礼制的意见得到广泛支持，这就促使许多人不守规矩。但一个国家要保持政局安定，怎能允许不守规矩呢，于是又有人起来反对这些不守规矩的家伙。

任自然和守规矩，是魏晋玄学没有解决的矛盾，隋唐时代也没解决好这个矛盾。这两方面都有非常充足的理由，不能抛弃任何一方。

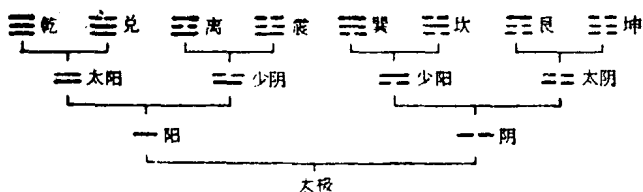
北宋中叶，儒学复兴。复兴的儒学接受了以前的思想成果。它要为维护现实的统治秩序服务，所以首先要求人们遵守秩序，他们把这种秩序抽象为一个“理”字。但又认为这理是自然而然、不假安排的，所以又叫“天理”。天理的重要内容之一，就是自然而然的理，或理是自然而然的。天理在人，就是人的自然本性。这样，守规矩就是人的自然。过去长期难以统一的矛盾在这里统一了。

就在这样一种气氛下，出来了邵雍的先天图。

先天图是新的卦气图的基础。如前所说，汉代的卦气图人为的成分太多，卦象次序的安排简直无原则可言，这样的安排不能被生活在宋代的邵雍接受，他必须寻求一种自然而然的原

则重新安排卦序，以便更合理地标志阴阳二气的消长运动。

据后来朱熹、蔡元定的解释，邵雍先天图的安排是根据《易传》中的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。先画出八卦的顺序如下：（古人习惯从左到右，下图改依今人习惯）

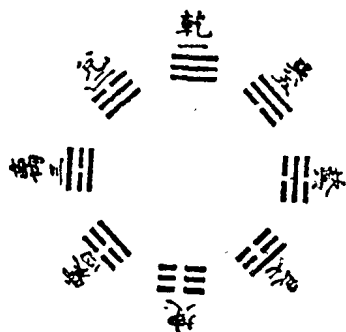


“太极生两仪”就是生出一阴一阳，一阴一阳各自再生一阴一阳，成为太阴、少阳、少阴、太阳四象。四象再各生一阴阳，就是八卦。

八卦之中，让乾居南方正位，坤居北方正位。乾系四卦居左，象征天左旋；坤系四卦居右，象征地右动，就成了先天八卦图，也叫伏羲八卦方位图。

据邵雍所说，这图乃是伏羲所传，长期不为人知，是他得了圣人不传之秘，于是将它公布。他还说，这个方位，其实《说卦传》里已经有了，只是人们不能理解罢了。

《说卦传》中果然有“天地定位，山泽通气，雷风相



伏羲八卦方位图

薄，水火不相射”的话。天地定位还可说是乾南(上)坤北(下)，“水火不相射”为什么就是离东坎西而不是坎东离西呢？甚至为什么坎离不能居于西北东南或东北西南呢？“山泽通气”之类也是如此。这些话都没有说明卦象究竟要安放在哪里。邵雍援引它们，不过是一种借口罢了。合理的解释，还是朱熹、蔡元定的说法：太极、两仪、四象、八卦。一阴一阳相生下去，将乾坤定于正位，其他各卦则顺次排列。在朱熹看来，这样的安排才符合自然而然的原则，因此是最正确的原则。这样的原则只有伏羲这样的圣人才能发现，所以朱熹坚定地相信邵雍，认为这图是伏羲所传。

伏羲所传在前，所以叫先天八卦图。《说卦传》中明确指明次序，则只能叫后天八卦图了。

让八卦再一阴一阳相生下去，直到六十四卦为止，然后把乾坤定位，使乾系居左、坤系居右，就是一个伏羲六十四卦圆图。依此原则，还可作出六十四卦方图。目前易学书籍很多，这个圆图、方图随处可见，此处我们就不画出来了。有兴趣的读者可依一阴一阳的原则作一作看。

在伏羲六十四卦圆图中挑出乾坤坎离四正卦，配上气象、物候等内容，就是一个先天卦气图。

邵雍为什么要标新立异，作这么一张图呢？

(李 申)

(4)先天图的理论意义

邵雍比汉代人有更远大的志向和目标。

汉代人作卦气图，只是要制订一个一年之内气象、物候变

化的标准，好以此来衡量某一时间段的气象、物候是否正常，从而占卜政治的休咎。邵雍却要将卦气说推广到整个人类历史，甚至整个天地从生成到毁灭的历史。

汉代人已经说过，一天相当于一年的。一天之内，也有春夏秋冬：半夜是冬，早上是春，正午是夏，傍晚是秋。若以此类推，则一年也可当作某一时间段的一天。

邵雍大约吸收了佛教的劫运说，认为我们所处的这个世界处在不断地创生和消灭之中，就象一年由春到冬、一天由天亮到天黑一样。一年之中，一天天地亮了又黑，黑了又亮；在一个大的时间段中，是一年年地春去冬来。而在宇宙那前无头、后无尾，时间无限延续之中，天地的一次成毁，就像一年的从春到冬，一天的从早到晚，邵雍把这个时间段叫作一元。一元，就是天地的一次生成和毁灭，它相当于一年的，不过是个宇宙年；它也相当于一天的，不过是个宇宙天。

元，就是开始。一元，就是天地一次开始。这个概念，最初来自历法。历法中有推“上元”一项，即推算历法开始的日子。据说开始这个时间，“日月合璧”，“五星联珠”。就是说，日月和五星都会聚一起。时间又恰好是为甲子日的半夜零时，并且此时又恰是冬至。日月五星从此开始运行，各自东西，由于各自快慢不同，以后才分开了。假如能推得这个时间，日月五星运动的情况就好掌握了。要同时满足这许多条件，就要求许多数据的公倍数，这是一种非常繁难、复杂的计算，其方法并不像小学中求最小公倍数那么简单。计算出来的数字又往往非常庞大。汉代算得的一般是十几万年以前，一行大衍历算得九百多万年，金代大明历最多，为三亿八千多万年。上元本来是历法开始的日子，但汉代人说，那是天地开辟的日子。邵雍

就从历法中采用了这个概念。

日月五星在运行中，也常有会合的日子，历法中叫“会”。加上气运的运和世代的世，邵雍创造了他的宇宙年序列。

邵雍说，一元有十二会，就像一年有十二月；一会有三十运，就像一月有三十天；一运有十二世，就像一天有十二时辰；一世有三十年，就像一时辰有三十刻，这最后一句乃是邵雍的杜撰。这样，依邵雍的说法，一元就有：

$$12 \times 30 \times 12 \times 30 = 129600 \text{年}$$

邵雍认为，阴阳二气消长决定了一年的气象、物候，天道人事，一元之内的天道人事也由阴阳二气消长所决定，因而可用卦气表示。不过，邵雍认为汉代的卦气说不行，那里的卦序安排人为的成分太多，需要重新加以安排。于是他依据一阴一阳依次相生的原则创造了先天方位和先天卦序图。

先天卦序中剔出坎离乾坤四卦，则冬至正好是复卦，夏至正好是姤卦，较好地符合冬至一阳初生，夏至一阴初生的原则，因而较好地描述了阴阳二气的消长运动。

清朝初年，黄宗炎攻击先天图，认为它的卦序安排很不合理，比如从复到临，经十七卦，才得到二阳，应是十二月卦。可卦气图上的位置已经到了春分，来年二月了。又经八个卦象，得三阳泰卦，应是正月，卦气图上已是立夏，四月了。又经四卦，得四阳大壮卦；又经二卦，就到五阳夬卦，五阳夬卦到六阳乾卦，只经一卦。这样的间距分配，很不合理。从姤到坤，也有同样的问题。然而，这是不得已的事，因为卦象本不是为阴阳消长而创立的。但和旧的卦气图相比，邵雍的先天卦气图不合理处还是要少得多。

邵雍作好了新的卦气图以后，就仿照旧卦气图的办法，挑

出乾坤坎离四卦，仿照四正卦主管一年四季，把乾坤坎离分配于一元之中，这样，这四卦每卦就管 $129600 \div 4 = 32400$ （年）。其他六十卦，则仿照旧卦气图分配于一元之中，而分配于一元之中，这样，每卦主管：

$$129600 \div 60 = 2160 \text{（年）}$$

这2160年的天道人事，就由这主管的卦象性质加以说明。就像一年之中，每六天多一点的天道人事由某一卦的性质加以说明一样。

然而，一个卦象的性质要说明2160年中的天道人事，显然不足应付。二千余年中，人事要发生多大的变化呀！邵雍自然知道这一点，于是，他采用变卦的方法。

将某一卦的初爻改变性质，该卦即变为另一卦。如复卦初爻为阳，变为阴，就是坤卦；二爻由阴变阳，就成临卦。这样依次变下去，一卦就可变为六卦，这六卦每卦司管：

$$2160 \div 6 = 360 \text{（年）}$$

仍然太长。每一卦就再变六卦，变后的六卦每卦只管60年。再变下去，每卦所管的时刻甚至可精确到时刻分秒，以适合需要为止。于是，每一时间段的天道人事都可以用该段主管的卦象和它上面层次的数个卦象的性质联合起来加以说明。

邵雍用他自己的办法推得，尧舜至今的时代（即到宋朝邵雍为止），正是一元之中，好像一天的中午时候，是正在兴盛的时代。这个时代（到五代为止）中每一项重大的事件，用他的办法进行推测，其结果是“若合符契”。

古代制订历法，制成以后，首先用它推算历代的日月食，这是检验历法是否精密的方法之一。和历代已经发生的日食符合的情况越多，历法就越精密，反之，就粗疏。邵雍说用他的

体系推算以往的事件都十分符合，那么，自然可以用他的体系来推测今后的历史发展。但结果如何呢？邵雍自己没有推算，他只推算到五代为止，邵雍的后继者，也没听说有谁预测他身后的大事得了成功。

不过邵雍以后，他的体系被应用于各种占卜术。邵雍似乎也成了占卜祖师。人们把他创造的方法叫康节神数。

邵雍的体系中，60卦分管129600年，每卦管2160年。用变卦的方法，若能具体到某年某月的事件，中间要经过五六个层次，这就可用二个甚至数个卦象的匹配组合来说明，在这样的匹配组合中，其解释的任意性即或不是无限大，也是非常大的。因此，邵雍说的“若合符契”，我们只能像苏东坡听人说鬼，“姑妄听之”罢了。

邵雍和程颢、程颐是朋友，但学问之道却不相同。邵雍想把他的学问传给程颐，但程颐却不以邵的学问为然，不学，邵雍只好作罢。有一次，邵雍和程颐聊天，忽然响起雷来，邵雍对程颐说：你知道雷从何处起吗？我能推算出来。程颐说：雷从起处起呗。程颐不仅不相信邵雍的推算，甚至认为即使推算出来也没什么用处。

近些年来，二进制与先天图的关系成为许多人津津乐道的话题，有人似乎主张要把二进制的发明权从德国人莱布尼茨手里夺过来，还给邵雍，甚至还给《周易》。其爱国热忱，真是感人至深。如果先天图中确有二进制，当然应把发明的光荣夺回来。然而，任何事物都应该实事求是，不然，那本是美德的爱国主义就会成为狭隘爱国主义，成为狭隘的民族主义。

首先应该明白，可以和二进制相符合的，只是邵雍创造的先天圆图，这个圆图的卦序，和汉代卦气图的卦序不同，和

《周易》中的卦序更不同。因此，和二进制符合的，不是《周易》，也不是汉代的卦气图。我们也因此不能说什么《周易》和二进制的关系。

至于先天图的创作过程及其目的，我们前面已作了概略介绍。可以说，先天图的创作目的及其本来内容，和二进制无丝毫关联。邵雍的思维器官中，可说没有一个二进制的细胞。

为了弄清二进制和先天图的关系，有的学者作了许多艰苦细致的工作。他们甚至托人到莱布尼茨家乡找来莱布尼茨和白晋几次来往信件的原文，以确凿的材料证明，莱布尼茨只是在发明了二进制以后才看到了先天图，并认为这个图和他的思想符合。

即使莱布尼茨是看了先天图之后才发明的二进制，光荣也仍然不能归于邵雍，因为邵雍创造的只是先天图，而莱布尼茨创造的才是二进制。发明飞机螺旋桨的或许是受了风车的启发，但发明风车的决不是螺旋桨的发明者。况且，先天图离二进制的距离，比风车和螺旋桨的距离，要遥远得多。

历史还在前进，科学还要发展，或许有个什么时候，谁还会从先天图中看出点什么别的东西出来，成为一项伟大发明，那个发明权也只能归于看出什么的人来，而不能归于邵雍和先天图。

一切在历史上出现的文明成果，如果后来还能被人提起，一般说来，都有它的本义和引伸义或附加义。引伸义往往是本义的延伸，如螺旋桨是风车本义的延伸，二进制却仅是莱布尼茨附加给先天图的意义。当我们用充满了现代知识的头脑审视过去文明成果的时候，常常会有意无意地把过去本来没有的意义强加给古人及其成果。如果这种作法是为了某种学术之外的目

的，则另当别论。若从学者的立场对待这种作法，则只能说这是非科学的态度。

鉴于现在的情况，我们对先天图的理论意义总结如下：它是邵雍为了更好地标志阴阳二气消长而对卦序所作的重新安排，它并不具有二进制的意义。

（李 申）

（5）先天图的渊源

邵雍说，先天八卦方位图是伏羲所画。虽然至今仍有人相信此说，但我们这里还是只能断然判定，这只是邵雍编造的神话，而不去为此多费笔墨。

但先天图来自陈抟，陈抟又是来自《参同契》，却流传广泛，影响深远。我们这里将介绍一点有关的知识。

最先讲述先天图传授渊源的是邵雍的朋友程颢。程颢为邵雍作墓志铭，说，邵雍的学问，“得之于李挺之，挺之得之于穆伯长，推其源流，远有端绪”。李挺之即李之才，不仅精通儒学，而且精通数学。当时知名的历算学家刘羲叟曾是李的门生。穆伯长即穆修，是在欧阳修之前，大力提倡古文运动的儒者。

此后是邵雍的儿子邵伯温。邵伯温作《易学辨惑》，其中叙述邵雍的传授系统是：陈抟→穆修→李之才→邵雍。至于陈抟以上，邵伯温则认为不可详考。在叙述完这个传授系统以后，邵伯温又补充说道：“先君之学虽有传授，而微妙变通，盖其所自得也。”因此，陈抟究竟传授了什么？邵伯温似乎也说不清楚。

大约和邵伯温同时或稍晚，朱震提出一种说法，说邵雍学问的传授系统是：陈抟→种放→穆修→李之才。并明确指出，陈抟所传的是先天图。

在这些较为正式的说法以外，还流传着一些说法。其中之一是：邵雍的母亲原是某人之妾。某人死，其妾嫁到邵家，带来了前夫的遗作，遗作后来被邵雍所得。这个说法等于宣布，邵雍的学问乃是剽窃其母之前夫而来。元代大儒刘因说，这种说法乃浮薄不根之谈。我们认为刘因的意见是正确的。

陈抟是当时著名的隐士，又是著名的易学家。攀附陈抟，是北宋许多文人引以为荣的事情。因此，邵雍的学问是否果真来自陈抟，也值得怀疑。

北宋时还有一幅李溉作的卦气图。这个卦气图的卦序仍然依照汉代的排列方式。然而当时也传说，李溉的图也来自陈抟。若都来自陈抟，为何竟如此矛盾呢？

事实上，李溉的图几乎没有一点创造。它不过是把一行大衍历所载的卦气表画成图而已。这样的表，在许多历法中都可见到，宋代的历法中所列的还是这样的表。邵雍的先天图虽然流传广泛，但只是被当作一种学问，一家之言，国家所颁布的历法，其中的卦气表并不依邵雍的先天卦序，而仍依汉以来的传统。这说明，李溉的图乃是汉代以来世代相传的卦气图，并不来自陈抟。至于先天图的来源，只是程颢、邵伯温、朱震在说，不能说他们的说法不可靠，但至今为止未见有什么确切证据。

后来又兴起一种说法，说先天图来自《周易参同契》。

朱熹《朱子语类》卷一〇〇道：“先天图传自希夷、希夷又自有所传。盖方士技术用以修炼，《参同契》所言是也。”

又说：“康节数学源流于陈希夷。康节天资极高，其学只是术数学。”

朱熹的说法广有影响，先天图源于《参同契》几乎成为定论。

陈抟在北宋时影响广大，文人们不以攀附陈抟为耻。周敦颐、二程、张载、邵雍、司马光等人，虽然不同程度地排斥佛道二教，却并不把陈抟视为异端。南宋时，陆九渊在和朱熹的辩论中，才明确指出陈抟之学为“老氏之学”（即道教之学）。陆九渊之所以要特意辨明陈抟学问的性质，说明在一般人心目中，并不认为陈抟是异端。所以朱熹等儒学代表人物，虽攻击佛道二教，却不攻击陈抟。元人写的《宋史》，还只称陈抟是隐士，而与道士加以区别。不过也谓陈著《指玄》而讲炼内丹、方术。

《参同契》对于朱熹，似乎主要是易学著作，被方士借用了来讲修炼。他认为《参同契》“文章极好”，是后汉“能文者为之”，且“读得亦不枉”（《朱子语类》卷一二五）。所以在他看来，先天图源于《参同契》，乃是接受了世代相传的儒家易学，而不是接受了道教的学问。

朱熹以后，随着理学统治的日益全面和深入，儒家对自己的阵线划得也越来越分明。有人开始认为，陈抟是道士，《参同契》是道经，来自陈抟和《参同契》的学问是异端，是可耻的。

特别是到了清朝，儒者们对邵雍先后天图的攻击到了高潮。攻击的焦点是：邵雍先天图不是易学，不是儒家的学问，而是方士的学问，是道教的学问。黄宗羲的儿子甚至说，邵雍是把拣来的一个螟蛉子当作了高曾祖。这真是尖刻到家了。攻

击的结果，是编纂《四库全书》时，把《皇极经世书》逐出易学，归于术数一类。延至今天，几乎是众口一词，说邵雍的学问来自陈抟，来自《参同契》，因而来自道教。

我们无意于邵雍在儒家阵营内争一个正统地位，但要正确理解古文化，首先必须把一些事实弄清楚。

清朝人攻击邵雍先天图不是儒家学问，理由是：先天图的次序与《易传》中“天地定位”、“雷风相薄”云云，根本不相干。黄宗羲说，“天地定位”说的就是离南坎北，根本不是什么先天方位（见《易学象数论》）。黄宗炎继续说，震巽离兑四卦的先天方位，“直是无可差排，勉强塞责”（《辨先天方位图》）。这就是说，邵雍的先天方位，并非来自《易传》，更不是什么伏羲所传。清朝学者揭露这一点，是完全正确的。这图，确是宋代人自己的创造。

既非儒家学问，当是别有所传。传自陈抟、《参同契》，已是有说在前。黄宗炎继续指出：“其云乾南坤北也，实养生家之大旨”（《辨先天方位图》）。为什么乾南坤北是养生家之大旨呢？黄宗炎没有说明。胡渭作了说明。

所谓养生家之大旨，就是《参同契》。为什么说先天卦位和《参同契》有关呢？一般说来，都是援引《参同契》中“乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡廓，运轂正轴”。或“天地设位，而易行乎其中矣。天地者，乾坤之象也。设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎离。坎离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚。往来既不定，上下亦无常”等等。以此说明，《参同契》是主张乾南坤北、离东坎西的。

实际上，“天地设位”，本是《易传》的话。乾坤是众卦的父母，也是汉代易学家的一种卦变说。依据这种说法，从乾坤

二卦可以变出全部六十四卦，当然是众卦之父母。如进一步推论，还可说是对《序卦传》卦序的阐释。《序卦传》把乾坤放在众卦之首，以下是屯、蒙、需、讼等等，表示一个物的初生、成长，及成长过程中的种种遭遇。这表明，《序卦传》中对卦序的解释，正是乾坤为众卦父母的意思。

更重要的，“天地设位”，乾坤为众卦之父母云云，如黄宗羲所分析，并没有指出它们的方位就是乾南坤北。或者说，从《参同契》中，推不出乾南坤北的先天方位。

至于“坎离匡廓”，更不能说成就是离东坎西，为什么不可能是离西坎东呢？且据上文所引，“易为坎离”，而坎离是“乾坤二用”。这二用没有“爻位”，它周流六虚，往来不定上下无常。也就是说，《参同契》认为坎离就是乾坤二用，它没有自己固定的位置。据此，则根本不能给坎离定位，不管是南北还是东西。而且，它周流六虚也好，往来也好，上下也好，还主要讲的是上下运动，更不能定在东西。一句话，先天图的离东坎西，在《参同契》中找不到根据。至于其他四卦的卦位，在《参同契》中更是找不到任何根据，以致主张先天图是来自养生家的黄宗炎，也认为其他四卦的方位“直是无可差排”。

因此，邵雍说自己的先天方位图是来自《说卦传》之“天地定位，山泽通气……”云云，是靠不住的，是托词，清朝学者的揭露是正确的。朱熹说源于《参同契》，清朝学者就旁证博引，力证先天图是养生家言，是异端邪说，也是不对的。

有一点大家似乎都赞同：《参同契》是借易学来讲炼丹。这样，《参同契》的内容就可以分为形式和内容两个部分：形式是易学，内容是炼丹。炼丹是方士的学问，易学却不是方士的学问，而是方士从《周易》和汉代易学中学来的学问。人们

所谈的先天图源于《参同契》，说的也是源于《参同契》中的易学，而《参同契》中的易学，本是儒家自己的学问。因此，即使先天图果然出于《参同契》，也不过是继承了儒家自己的学问，并不是儒家的异端。

《参同契》产生于东汉，它吸收了西汉中叶以后的易学，又没有完全局限于汉代才发展起来的易学。它所采用的卦气说之一：“朔旦屯值事，至暮蒙当受”，昼夜各一卦，直到一月完了。这样的卦序，乃是《序卦传》的卦序，而汉代一般的卦气说却不用《序卦传》的卦序。因此，在这一部分，作《参同契》的方士，比当时的儒者，更加忠于儒家的《周易》原貌。

我们可以得出结论说：先天图既不是像邵雍表白的那样、伏羲所画，见于《说卦传》；也不是来自《参同契》，而是另有来源。这另有的来源，就是如我们所分析的，邵雍为了更合理地安排卦序，以描述阴阳消长，借太极两仪这种自然而然的逐次相生而完成的。乾坤二卦的卦位是人为的。其原因，也应是这代表天地、君主的卦象不能让其处于偏位。这两卦已定，其他就自然而然。

来自陈抟的说法，也没有确凿的证据。即使如此，也不就是来自道教。至少在整个宋代，人们并不认为陈抟是道士，是异端。否则朱震在向皇帝打的报告中，就不会把周敦颐、邵雍、张载、二程的学问都归源于陈抟。后来朱熹作《名臣言行录》，陈抟是名臣之一。既为名臣，怎能是道士！把陈抟视为道士，是后人神化或“道化”陈抟的结果。就像后人“道化”诸葛亮一样：让诸葛亮穿上道袍鹤氅，绘上阴阳八卦图案，其实诸葛亮和道士毫无关系。

陈抟被“道化”的主要根据，是烘传他会黄白术，会养生

术。后周和宋朝的皇帝都曾召他入朝询问，知他并不会黄白术，他也明确表示自己不会养生术。然而本人越是说无，别人就越信其有，这样的社会心理，所在多有。神化已故的名人，更是古往今来都有的社会现象。中国的神灵，大多就是后人神化的古代名人。然而作为学术，作为知识，我们只能据确凿或较为确凿的材料，并加以分析，而不能受社会心理的左右。

《宋史·陈抟传》载，陈抟著《指玄篇》。《正统道藏》中，收有《指玄篇》。是否为陈抟所作，曾有人提出疑问。即使为陈抟所作也难以据此定陈为道士。

据《春渚纪闻》载：“丹灶之事，士大夫与山林学道之人，善于谈访者，十盖七八也。”比如苏东坡，就精于丹道。其《东坡杂记》，就有《龙虎铅汞说寄子由》条，其中谈五行、龙虎之顺逆，可谓深得内丹旨要。而《东坡志林》，则载扶门法门寺僧授东坡黄白术事，可见有些僧人也精于此道。不能说精于此道者即为道士。

先天图出世以后，和汉代易学被方士借去写了《参同契》一样，也被养生家拿去作了讲养生的理论之一。用今天的话说，先天图本与气功无关，是气功师们拿先天图作了气功的理论。而养生家，今天叫气功师，是可以拿任何一本书作气功理论的。历史上，《老子》、《阴符经》、《参同契》，都作过气功的理论，现在，又加上《周易》。其实，经典可能很不一样，所讲的内容其实都差不多。如果要作气功，进行养生，可以听养生家，气功师的话，如果要想对古文化作科学研究，想知道一点确切的古文化知识，那么，养生家和气功师对古文献的解说，几乎是一句也不必听的。

（李 申）

(6) 邵雍的影响及后人的评论

邵雍的学问，也分形式、内容两个方面。先天图，仅是他学问的形式方面之一。邵雍学问的内容，首先是他观察了整个世界和人类社会，建立了自成体系的世界观，他对从天到人的世界图象，自然界和人类社会的秩序，都有自己的一整套学说。他又考察了历史，从天地开辟到人类历史，也有一个完整的历史观。这一方面，历来注意者不多，此处也不能多加介绍。

由于他借卦象和数构成自己学问的形式方面，而且体系庞大、结构复杂，致使许多人仅注意了他的形式而忘了他的内容。形式中，又多讨论他的先后天图，而忘了他更耗费心力的对数的运用。

前面我们已经介绍，他是李之才的学生，李之才也是个数学家，邵雍向李之才学到的，也有数学一项。他依据自己的研究，推得一元，即天地成毁一次为129600年。天地的一次成毁，在整个宇宙中，不过相当于一年中的一天，或春夏循环的一个年份。一年的天数是一定的，一段时间的年份也是有限的，但宇宙间天地成毁的次数却是无限的，所以宇宙中有好多好多个元。往小处说，则一年、一天、一时、一刻、一分、一秒，都相当于一个元，都含有129600个时间单位。因此，无论往上或往下，都有 $129600n$ ($n=1, 2, 3, 4, \dots$) 个单位。历代著作中，有的曾推算到 $12^{16} \times 30^{16}$ ，即 $n=8$ ，得：7,95866110, 99464008, 84391936×10^{16} 。这样庞大的数字，即使一个单位等于一秒，也比现在所知的地球的寿命长得多得

多，比现在所知的我们这个宇宙的生命也长得多得多。

邵雍还依据自己的设定，算得了植物总数，动物总数，动植物总数及其他许多数字。在当时，运用数学来研究一般世界观和人类社会，邵雍是无与伦比的，他的成绩获得了人们的称颂，包括数学家们的称颂。

二程虽然不以邵雍的学问为然，二程的学生中就有人开始称赞邵雍的学问，以后的传人，称赞者日多。直到朱熹、蔡元定，对邵雍评价更高。蔡元定深通音律、数学，他甚至认为邵雍是“自秦汉以来，一人而已耳”（《皇极经世指要·序》）。

邵雍认为，自己的学问，是由数以穷理。即通过数去研究事物的理、法则，而不是小道末技的术数之流。后继者往往仅注意他用易用数去推测未来，所以二程的门人尹焞说，这是“小了他学问”，即贬低了邵雍的学问。有人说，邵雍的学问，“志在经纶”，即治国平天下。他把自己的书取名“皇极经世”，也鲜明地表达了他的志向。即使如此，人们还是往往注意他学问的形式方面，注意他的先天图和对数的研究。然而这无意中造成了这样一种后果：对当时及以后的数学繁荣起了推波助澜的作用。

据《金史·麻九畴传》，麻是神童，八九岁就轰动京城。他最初学易，后来喜欢《皇极经世书》，从此开始学“算数”。麻九畴是当时的数学家，多才多艺。他是通过邵雍走上了数学道路。

与麻九畴同时，有个杨云翼，被称为金代第一文士。他懂治国之道，也懂历法。他对邵雍之学也有研究。其著作有《勾股机要》，也有《象数杂说》。

金代末年，有个刘秉忠，十七岁作邢台节度使府令史，于

书无所不读，“尤邃于易及邵氏《经世书》”（《元史·刘秉忠传》）。在刘秉忠周围，聚集了一个数学家集团。其中有后来制订授时历的王恂、郭守敬、张文谦。

与刘秉忠集团同时，还有个杜瑛、杨恭懿。杜精通历算，对邵雍推崇备至。他说，过去制订历法，都以十一月甲子朔夜半冬至为历元，只有邵雍认为“天开于子，取日甲子星甲辰子为元会运世之数，无朔虚，无闰余，以三百六十为岁，而天地之盈虚、百物之消长、不能出乎其中矣”（《元史·隐逸传》）。在他的眼里，《皇极经世书》乃是一部天地万物生灭兴亡的历法。他著有《皇极引用》、《皇极疑事》等。杨恭懿与杜过从甚密，精于历法。曾历数历代历法得失，并自造过历法。

和上述诸人同时，出现了中国数学史上重要的数学家李冶。李冶的天元术著作《测圆海镜》，是重要的数学文献。

李冶还著有《敬斋古今劄》，评论古今人物。他推崇程朱，也略有批评。但对于邵雍，则只有称赞。他称赞邵雍把大数的单位“经”写作“京”，认为这样才符合音义，称赞邵雍把草木分为二类，批评历代《五行志》草木不分，把树木的变异也说成是“草妖”。李冶对于邵雍，表现出明显的尊崇态度。

南宋秦九韶，著《数书九章》。数学史家认为，秦九韶是中国数学的高峰。《数书九章》的序言说，数的错综变化，包括着“大衍皇极之用”、“人事之变”。他推大衍求一术，目的是“小试经世”。

我们不能说《皇极经世书》推动着宋元数学的发展，但宋元数学家多数都与《皇极经世书》有直接或间接的关系也是事实。《皇极经世书》至少是唤起了一些人对数的兴趣，对当时

的数学繁荣起了推波助澜的作用。

但是，《皇极经世书》带给人们一种数学观，即数是可以“通神明”、“经世务”的。秦九韶《数书九章》序说：数，“大则可以通神明，顺性命；小则可以经世务，类万物。诂容以浅近窥哉！”“通神明”，就是占卜未来，探测神意；“经世务”，就是用数去研究世界、特别是人类社会的法则。秦九韶认为，《皇极经世书》就包括了这两个大的方面：“人事之变无不赅，鬼神之情莫能引”。至于他自己，则只能作一些小的工作：“所谓通神明，顺性命，固肤末于见。若其小者，窃常设为问答，以拟于用。”他也认为自己的成绩是经世务一类，但这是数学的小用处。

李冶作《测圆海镜》，也有一篇序，其中说道，二程学生谢某，喜欢文史，老师还说他是玩物丧志。文史是大事业，尚且如此，至于这与数字打交道的事，更是小道末技了。但是，好像有鬼附在我身上似的，不写出来就不舒服，所以我还是写了这本书。

两位大数学家，对自己所从事的数学工作，都感到十分低下，心情十分凄凉。

在程朱派理学的统治下，邵雍的学问就是第二等的学问，至于专门数学，更是等而下之了。在数学之中，若以今天的眼光，则邵雍的所谓数学几乎全可视作胡说八道，但在当时，在与数打交道的事业中，邵雍的学问才是其中头等的，秦九韶、李冶的学问则是微不足道的。这样的数学观将带来什么后果呢？那就是大家都不去从事秦九韶、李冶那样的学问，而去从事邵雍那样的学问。久而久之，效果就出来了。明朝末年，徐光启说，明代数百年间，数学衰落，究其原因，一是儒者们空

谈名理心性，不干实事；二是妖妄之术，胡说数有神理，能预测未来，灵验如神。其结果，灵验如神者没有一次，而实事却全给耽误了。

这是对《皇极经世书》所代表的数学观最严厉的批评。虽然，科学的进步或是落后，不能就归于某种观念，但毫无疑问，徐光启的批判是完全正确的。

明清之际对邵雍的批评，多集中于先天图，这一点我们前面已有分析。还有一种批评，就是从学术上，特别是从哲学上的批评。

王夫之说，邵雍处心积虑，把卦象排列成方图、圆图，这是明明白白，与孔子所说“易周流六虚，不可为典要”相违背。

所谓“周流六虚，不可为典要”，大意是说，《周易》的道，存在于每卦的六爻之中，不断运动变化，不能局限于一个模式。可邵雍的先天图，却偏偏要作成是一个模式，这不是明于圣人之教相违背吗？

王夫之是明清之际伟大哲学家。他这番话，提出了一个重要的哲学原则：哲学所讲的那些道理，是不可以作成是一个框框、模式的。如做成框框、模式，那就成了死板的教条，成了谬误，哲学的生命力也就完结了。

这些年来，有人提出过将哲学数学化的建议。他们希望将一些哲学原理做成精确的数学模型。若依王夫之的意见，这就是要将那本来是周流六虚、变动不居的原理变成典要。

王夫之说，邵雍这么作，有什么用处呢？可以促使人提高德行，还是可以促使人扩大自己的事业？这不过是说，天地万物的生死兴衰，都有一定，怎么也逃不过去。这样一来，假如信了他的学说，君可以不仁，臣可以不忠，子可以不尽孝，父

可以不管教，无所事事地等着祸福的到来。那么，无论是好人坏人，对前途命运都无可奈何。若果然如此，又有什么必要去研究易，有什么必要让人先知道呢！所以，这一种易学，只能助长异端邪说，教人为非作歹，使人伦败坏，法令不行。所以，凡是研究易学的，都应批判这种先天之学。

王夫之的话，道出了邵雍先天之学的根本弱点，我们就以他的话作为本节的结束。

（李 申）

四 太极图

（1）三类太极图

太极图的理论根据，首先是因为《易传》中说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”但太极是什么？《易传》则没有说明。稍晚于《易传》，或者和《易传》差不多同时成书的《吕氏春秋》，其《大乐》篇说：“太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。”很可能，这个太一和太极是同一个概念，只是名称不同。依《吕氏春秋》所说，太一就是无形无象，听不见、看不到的道，那么，太极也可能指的是道。

从汉代开始，太极和太一走上了不同的发展道路。

屈原《九歌》中有《东皇太一》篇，那里的太一是一位神灵。很可能，作为太一的神灵在屈原以前就产生了。汉代的《淮南子》，说太一神住在天上的太微紫宫之中。

汉代人敬拜的上帝原有五位：青、黄、白、赤、黑。他们分居五方。汉武帝时，有人上书说：天神最尊贵的是太一，五帝只是太一的辅佐。于是汉代皇帝祭天时就把太一当作最尊贵的天神。王莽时代，出现了一种《紫阁图》。说太一神和黄帝一样，都是肉体飞升上天的神仙（见《汉书·王莽传》）。王莽开始，把最高的天神称为皇天上帝，后来逐渐定名为昊天上帝。但直到封建社会末期，太一仍被当作非常重要的天神，列入国家祀典。

太一既被神化，太极就仅作为一个哲学概念留传下来。

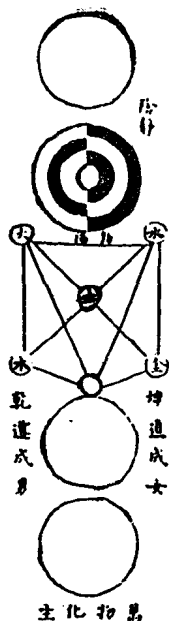
依汉代人的理解，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，是一个宇宙演化过程，所以他们认为太极是个元气。《汉书·律历志》说：“太极元气，含三为一”，经常被后人引用。到宋代，朱熹又把太极当作理。

无论把太极当成道还是当成气还是当成理，都是无形无象、看不见、听不到的存在物。既然无形无象，也就不可能被画成图。如果非要画成图不可，那就只能画个空心圆。所以第一类太极图就是一个简单的空心圆。这样的太极图，在宋元时代的易学著作中，在《正统道藏》中，都常常可以见到。为便于读者查找，我们随手举出几例：林至《易裨传》、俞琰《易外别传》、张理《易外图说外篇》、陈致虚《金丹大要》、李道纯《中和集》，等等。其中的太极图就都是一个空心圆。

第二类太极图就是周敦颐的太极图（周氏太极图）。这个太极图首先由朱震把它公布出来，这才为世人所知。但人们并不怎么重视。他们认为周敦颐的主要著作是《通书》，而把太极图及其说明《太极图说》放在书末，作为附录。后来朱熹看到了这个图，认为它非常重要，经朱熹整理的周敦颐著作集，

就把这个图及其《太极图说》放在书的最前头。朱熹还化了许多力气对这个图及其《太极图说》进行注解。朱熹的学问上接程颢、程颐兄弟，二程是宋明理学的开创者。但朱熹说，周敦颐作过二程的老师，那么，周敦颐就成了理学的开山祖师。还说周敦颐的学说最重要的乃是太极图，这样，太极图就成了理学的开山著作，理学的根。

据朱熹所说，他见到的太极图，上数第二圈是“黑中有白，而白中无黑”。他认为这样画很不合理。其说见于他给胡广仲的信。信中说



周氏太极图（取自《四库全书·汉上易传》）

太极图旧本，极荷垂示，然其意义终未能晓。如阴静

在上，而阳动在下，黑中有白，而白中无黑。及五行相生，先后次序，皆所未明。

这一段说明，朱熹所见到的太极图，有两个特点：一，阴静在上，阳动在下；二，黑中有白，而白中无黑。在宋代杨甲所作的《六经图》中，我们可以看到这样的图形。《六经图》成于南宋绍兴年间，离朱震猷图的时间相近，所以《六经图》中的太极图很可能是周氏太极图的原样。

朱熹在信中继续说道：“周子立象于前，为说于后，互相发明，平正洞达，绝无毫发可疑。而旧传图说，皆有谬误。幸

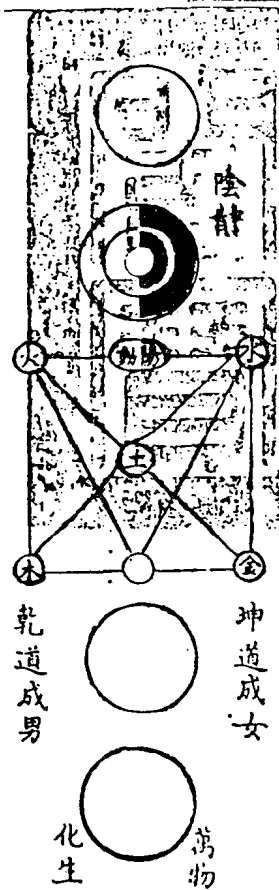
欽定四庫全書

六經圖卷一

宋 楊甲 撰

毛邦翰 補

易有太極圖



欽定四庫全書

右太極圖周敦實茂叔傳二程先生茂叔曰无極而太

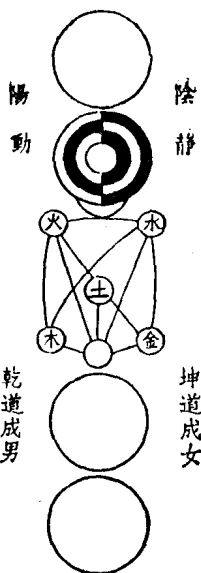
楊甲《六經圖》所載《周氏太極圖》（取自《四庫全書》）

其失于此者，猶或有存于彼。是以向來得以參互考證，改而正之。凡所更改，皆有据依，非出于己意之私也。若如所論，必以旧圖為据，而曲為之說，意則巧矣。然既以第一圈為陰靜，第二圈為陽動，則夫所謂太極者果安在耶”（《朱文公文集》

卷四二)。依朱熹此段所说，则“旧传图说，皆有谬误”，所以他“改而正之”。据邱汉生、朱伯崑等先生考证，朱熹的改正，共有两处：一、将“自无极而为太极”，或“无极而生太极”改为：“无极而太极”；二、将“阴静在上，阳动在下”改为阴静居右，阳动居左。如果把现存通行的周氏太极图和杨甲《六经图》中的周氏太极图相比较，似可再补充一条：三、将“黑中有白，白中无黑”改成“黑中有白，白中也有黑”。（如左图）

《四库全书》所载《汉上易传》中的周氏太极图，第二圈也是黑中有白，白中有黑。因此，朱熹当时所见到的太极图，可能有两种版本：一种是黑中有白而白中无黑的；一种是黑中有白而白中也有黑的。但也有一种可能，现存《四库全书》本《汉上易传》中的图形也经朱熹或他人改过。这种修改也可能是有意的，也可能是无意的。有意无意纂乱古书的例子，所在多有，在太极图形制上，也不只一起。如毛奇龄《太极图说遗议》所载《真元品》中之“太极先天图”，就与《正统道藏》本《真

無極而太極



萬物化生

经朱熹改过的周氏太极图（取自：中华书局标点本《宋元学案》）

宋元學案卷十二
濂溪學案下

太極圖

黃宗義原本 黃百家纂錄 全祖望修定

元品》中之“太极先天之图”不合。《道藏》之图，上数第二圈为“黑中有白，而白中无黑”；毛奇龄转载图则为“黑中有白，而白中也有黑”。此错可能出于毛奇龄，也可能出于校、刻者之手。现在不少著作中所转载的《真元品》中的“太极先天之图”，多是黑中有白而白中也有黑，和毛奇龄《太极图说遗议》犯了同样的错误。

因此，今见朱震之图，也可能在收入《四库》之时甚至以前就被人有意无意作了改动。

胡渭和毛奇龄同时，作《易图明辨》，其中援引毛奇龄《太极图说遗议》后说道：“唐《真元妙经品》有‘太极先天图’……与宋绍兴甲寅朱震在经筵所进周子太极图正同，今《性理大全》所载者……乃后人所改，非其旧也（卷三）。”胡渭认为，《真元品》中的“太极先天图”与朱震所进图相同。胡渭是仅据毛奇龄之说作此判断，还是亲自看了《正统道藏》？不得而知。若亲自看了《正统道藏》，那么，朱震《汉上易传》中的图形应与杨甲《六经图》之图形相同，只是在收入《四库全书》时被改过了。

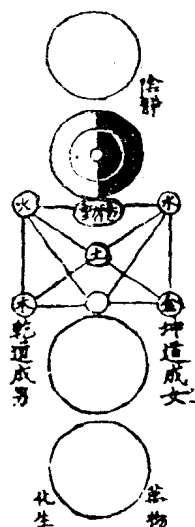
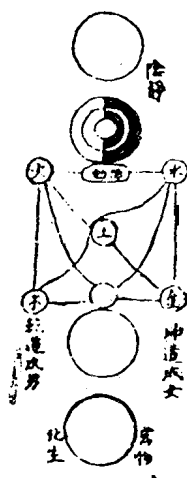
所以，朱熹当时所见的太极图形，可能有两个版本，更可能是朱震的图形被后人作了改动。

不过，也有人理会朱熹的意见。

元代张理，是个创作易图的高手。他的《周易图》和《大易象数钩深图》，其中所载的周氏太极图就保存了杨甲《六经图》中的原样。张理的著作中还载有河图、洛书。其图形与刘牧、朱震相同而和朱熹不同。这是一个不同意朱熹意见的人。不过张理以后，从明代开始，所有讲周氏太极图的就都遵守了朱熹的意见。

易有太極圖

右太極圖周敦實茂叔傳二程先生茂叔
曰無極而太極太極動而生陽動極而靜



周氏太極圖

《大易象數鉤深圖》載《周氏太極圖》（取自《正統道藏》）

《周易圖》所載《周氏太極圖》（取自《正統道藏》）

第三类太极图即现在最流行的阴阳鱼图。不过现在的作法很不标准。标准的作法应如它初出世时的样子，载于明代赵抃的《六书本义》。后来章潢的《图书编》、胡渭的《易图明辨》，其中所载的图形和《六书本义》相同，应看作阴阳鱼太极图的标准形制。

阴阳鱼太极图原来不叫太极图，而叫作“天地自然河图”。首次公布这图的赵抃说，龙马从莱阳附近的黄河中驮上来的



就是这个图，伏羲就是根据这个图画八卦。也就是说，它就是河图！

但是，朱熹的《周易本义》乃是当时国家颁布的解释《周易》的权威著作，上面所载的河图就是那些黑白点。赵抃想用这个图取而代之，怎么可能！但是也不能叫太极图。因为当时所说的太极图乃是周敦颐的太极图。所以到明朝后期，章潢的《图书编》、赵仲全的《道学正宗》，就把它叫作“古太极图”。

此外还有一些太极图，如《学易记》中的“易有太极图”。

明代来知德创作的圆图，也叫太极图。此外还有一些，但都流传不广，所以我们不把它们分类，也不再介绍它们。

周易圖卷上
太極圖



《周易图》之《太极图》（取自《正统道藏》）



来知德《圆图》（取自《四库全书》）

民国年代的杭辛斋在他的《易学藏书》中说，周氏太极图、阴阳鱼图和来知德圆图都叫太极图，来知德图流传不广，周氏太极图也没有几个人知道了，只有阴阳鱼图，风行天下。不过他说，“阴阳鱼”本叫“阴阳仪”。一音之转，成了阴阳鱼。依杭辛斋的说法推测，清代以来，人们逐渐把阴阳鱼图当成了太极图的正宗，直到今天，知道周氏太极图的大约只剩下几个学者了。

周氏太极图和阴阳鱼太极图的由来和意义，都有一大堆搅绕不清的问题。下面我们选出几个主要的向读者介绍。

（李 申）

（2）周氏太极图的意义和地位

周氏太极图实际上是太极化生图，它描述的是宇宙化生万物的过程。

据邱汉生、朱伯崑等先生考证，《太极图说》第一句话是“自无极而为太极”。太极“动而生阳，静而生阴”，产生了阴阳。然后“阳变阴合”，产生了五行：金木水火土。阴阳五行的精华神妙地结合、凝聚，一部分成为男性，一部分成为女性。男女交感，化生万物。万物之中，人获得了最灵秀的气，所以能思想、有善恶，并由此产生了各种各样的事件。在这些事件中，圣人把仁义作为最高的道德，并主张用静，即没有欲望来实现它，从而为人类社会建立了行为的标准。所以圣人和天地一样伟大，和日月一样光明。最后，周敦颐说：伟大啊，《周易》！这就是它最根本的道理。所以又可以说，周敦颐的太极图及其说明，是阐释《周易》基本精神的作品。

人获得最灵秀的气以下，图上没有表现出来。不过由此可以看出，周敦颐的太极图虽然是表现宇宙化生，但他的目的，则是为了从此出发，说明人及人类社会一切现象的来源，特别是人的思想、善恶，一句话，人的本性的来源。进而说明圣人制订的那些道德准则：仁义礼智、君臣父子等等，都是天经地义的，人们应该好好遵守。

稍年轻于周敦颐的程颢、程颐是理学最主要的奠基人。他们说，“天理”二字是他们自己“体贴”出来的。他们认为，君臣父子、仁义礼智就是天理，人们应该无条件遵守，不应有非份之想。如果有，就应坚决去掉。叫作“存天理、灭人欲”。他们不关心宇宙化生问题，他们的弟子们也不关心宇宙化生问题，周敦颐的太极图也就长期被他们冷落。

朱熹建立了比二程更加庞大的哲学体系。大约朱熹认为，不讲宇宙化生不行。因为人是从哪里来的呀？为什么要遵守那些道德规条呀？这些从古以来人们就普遍关心、广泛讨论的问题，怎么能不关心呢！二程说他们的天理是从“万事万物都有个理”中体贴出来的，认为讲到天理就可以了。但是，万事万物从哪里来的呀？为什么它们都有个理呀？要使哲学体系完整，必须讲宇宙化生，万物起源。所以朱熹才推崇太极图，把周敦颐说成二程的老师。其实二程并没有跟周敦颐学习过，最多问过一两次问题。

依朱熹的思想，阳中有阴，阴中有阳。阴阳只是一气，流行时就是阳，静止时就是阴，并不是有两种截然不同的气。所以他认为上数第二圈“黑中有白，白中无黑”不对，应当是白中也有黑，使两边都是黑白相间。他还认为，《太极图说》第一句“自无极而为太极”不对，因为有老子“无中生有”的嫌疑。有

一个本子“是无极而太极”，他认为这个说法还差不多。后来他看到了国家史馆中的档案，上面也是“自无极而为太极”。他认为这是记错了，要求修改。但掌管史馆的洪迈认为这是原始档案，不能修改。不过元朝人修的《宋史·周敦颐传》中所记的《太极图说》还是改成了“无极而太极”。大约是修史的人不少都信奉程朱理学。

朱熹解释说，“无极而太极”，就是“无形而有理”，太极，就是理。或者说，这句话仅表达了这个意思：理，是无形象的。那么为什么不单说一个太极呢？朱熹说，加个“无极”，只是强调理是无形的，为的是怕人把理当成一个物。

因此，所谓太极化生，也就是理化生了阴阳、五行、万物。

经过朱熹的推崇和改造，太极图得以广泛传播，周敦颐也被作为当时卓有贡献的儒者，和二程、朱熹一起，配祀孔庙，享受了一个知识分子死后所能享受的最高荣誉。

没过多久，元兵南下，在湖北德安抓到了儒者赵复，元人在北京建了一个“太极书院”，让赵复在里面讲授理学。书院里供奉周敦颐，二程、朱熹等在两旁配祀。明代，周敦颐等人享受了更高的荣誉。原来他们在孔庙中依时代顺序，排在唐代儒者之后，和汉代以来的儒者一样，都称为“先儒”。后来就把周敦颐等人一下排在汉代儒者之前，并且升格为“先贤”。

周敦颐在国家祀典中的地位，也就是太极图在当时学术思想中的地位。

明朝初年，河南新安县的儒者曹端，被称为使儒家道统断而复续的人物。据说他四十岁以前，沉溺于举业之学，后来读了《太极图说》等书，说道：“道就在这里了！”于是抛弃了举

业，刻苦研究。没有老师，就依靠自学。并作了《太极图说述解》等书。他认为，作学问，为的是得到圣人之道；要得到圣人之道，“须从太极上立根脚”（《明史·曹端传》）。也就是说，太极图，是进达圣人之道的基础和出发点。

稍晚于曹端的薛瑄，也是明初的大儒，后来也配祀孔庙。他认为，该讲的道理，过去的圣贤们都讲过了，自己只须实行就是。所以他一生没有什么著述，只是读书有了心得，就记下来。日积月累，后来也发表出来，叫作《读书录》。从《读书录》看，他最常读而又心得最深的，就是一部《太极图说》。

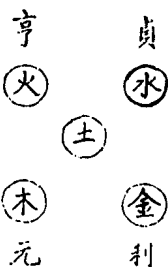
明朝初年，国家编了三部《大全》：《五经大全》、《四书大全》，收集了《四书》、《五经》的重要注疏。《性理大全》，收集宋元时代理学家的重要著作，其中太极图及《太极图说》自然放在首位。这三部《大全》是标准教材。学校里教的是它，科举考试考的是它。所以明代的知识分子，几乎无人不谈太极图的。清代稍微有点变化，但周敦颐及太极图的地位并没有根本动摇。

也就是说，周敦颐的太极图，在宋元明清时代，曾经作为国家统治思想的重要组成部分，而居于非常崇高的地位。因而曾经影响到社会思想的各个方面。

（李 申）

（3）儒道二家对太极图的应用

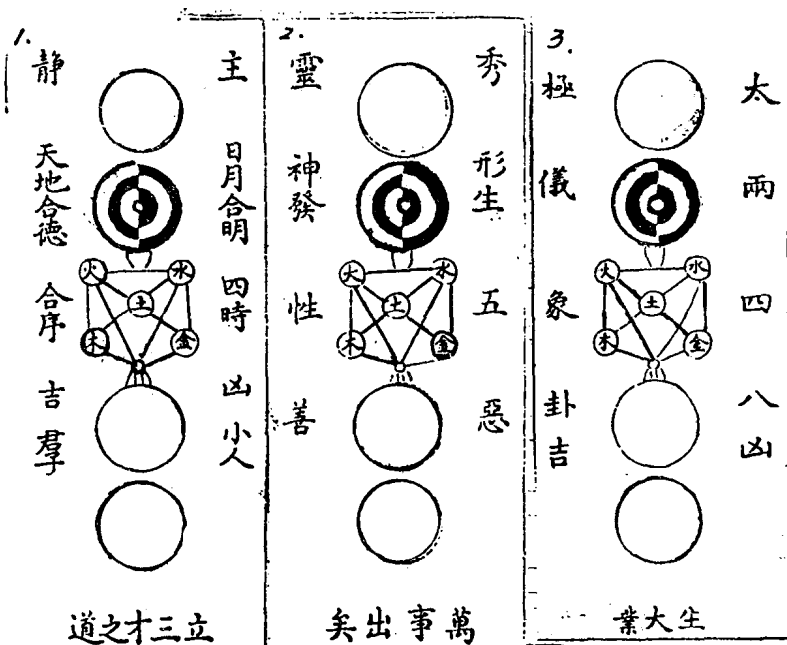
首先是儒家学者，他们拿过周氏太极图的图形，来表达不同的内容。其发端者，还是朱熹。朱熹利用周氏太极图的图形，写上“元亨利贞”字样。姑且称之为“元亨利贞图”。



朱熹《元亨利贞图》（取自中华书局标点本
《朱子语类》）

元代王申子的《大易缉说》，将它填上三种不同的内容。姑且称为“王申子仿太极三图”。

道教理论家也利用太极图的图形，填上他们所需要的内容。如南宋宝庆二年（1226年），观复道士萧应叟，在《元始无量度人上品妙经内义》中，将周氏太极图（他称为“易图”）改造成为丹图。并注明说：“混沌赤文无无上真”，就是“无极而太极”；“上无复祖，唯道为身”，就是“动而生阳，静而生

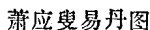


王申子仿太极三图（取自《大易缉说》）

阴”等等。“普植神灵，无文不光……”等等，就是“无极之真，二五之精，妙合而凝……”等等。很显然，萧应叟的丹图，是从改造周氏太极图而来。

萧应叟还说：儒家知道“幽明之故”，能“原始反终，穷理尽性”，所以对死生问题很通达。但老子之徒（指道教。唐宋以来文献中所指“老氏”云云，一般是指道教），却讲究“深根固蒂，长生久视”。这不过是各自的信仰不同。萧应叟认为，老子说的“知其雄，守其雌，复归于婴儿；知其白，守其黑，复归于无极”等等，讲的就是还丹之道。而他之所以仿太极图作

太極妙化神靈混洞赤文圖

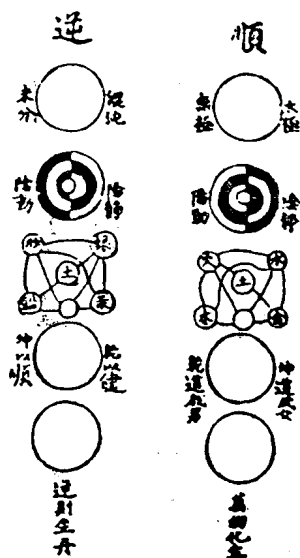


另一条路上，道士们将周氏太极图改成了无极图。如南宋

末年道士萧廷芝的《金丹大成》，其中的无极图，显然是从改造太极图而来。他除却换了图名以外，图内的标字大半未改。

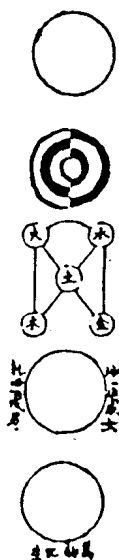
萧廷芝解释说：上述第一个圈是道，即“无极而太极”。萧廷芝也不掩饰他那无极图的来源，还援引理学家张栻的话说：“真识根源，谓之知道。”知道了道，就可以超出造化之外，卓然独存。这样，不仅萧廷芝的图，而且他的理论，也有一部分是来自儒家。

太極順逆圖



太极顺逆图（取自陈致虚
《金丹大要》）

○者道也形而上者謂之道斯乃道之體也
无極而太極含三為一中具五十五數中



无極圖說

修真十書金丹大成集卷之九

紫虛了真子蕭廷芝元瑞述

萧廷芝无极图（取自
《正统道藏》）

元朝至大三年（1310年）九月，东蜀道士卫琪，道号蓬莱山中向阳子，向元武宗献上《玉清无极总真文昌大洞仙经》，

并祝愿皇上“万寿”，皇太后“懿范柔和”，祝愿风调雨顺，百姓欢欣。卫琪的经中也有一幅“无极图”。其说明道：周子作太极图，以概括《周易》；我作无极图，来统总《大洞经》。太极，是已经具备了形象的气；无极，是无形无象的理。周子也说“无极而太极”。也就是说，他的无极图，比周敦颐的太极图要高一个等级。



卫琪无极图

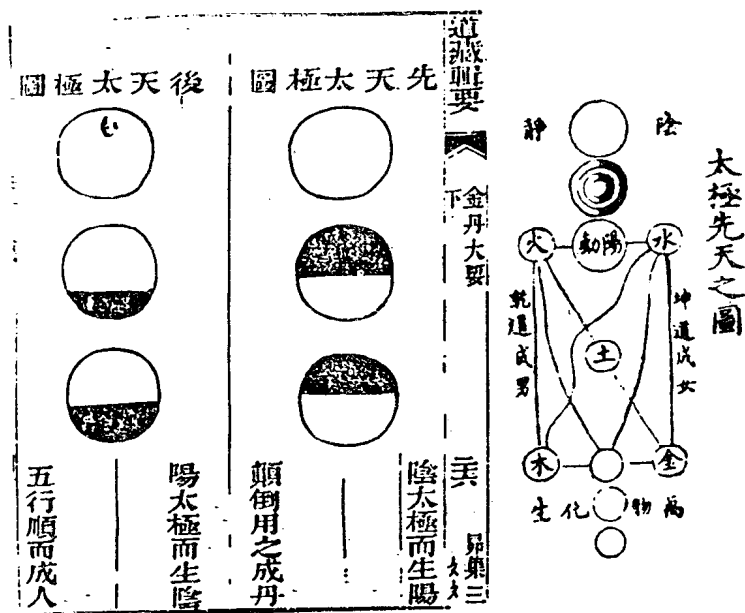
邵雍造先天图时，把自古相传的八卦方位说成后天方位，而把自己新造的图叫作先天图。并说后天图是文王所画，先天图是伏羲所画，以显示自己所造的高明。萧廷芝、卫琪把太极图改造成无极图，也有这个意思。遵循这个思路，有人将太极

图改成了先天太极图。

陈致虚有一先天太极图，那完全是他自己的创作。

此外还有一幅太极先天之图。则完全是从改造周氏太极图而来。

太极先天之图载于《上方大洞真元妙经图》。这部经图引用了黄庭坚（山谷）的话，引用了朱熹“物物皆有一太极”的命题，因此它是朱熹以后的作品。



陈致虚先后天太极图

太极先天之图

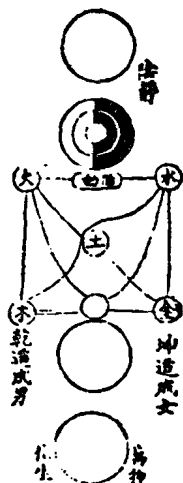
这部经图前面还有一个《上方大洞真元妙经品》，经品前有一个唐明皇（玄宗）的序，因此曾被人把经品甚至后面的经图都误解为唐代作品。但序言中有“欲世民归命信礼”的话，犯

了唐太宗李世民的讳。因此它绝对不是唐明皇写的，经品及经图也都不是唐代的作品。

这个太极先天之图也是从改造周敦颐太极图而来。和其他改造者不同，这个图保存了杨甲《六经图》中的原样，和张理是一派。只是在杨甲、张理的图中，“阳动”二字仅是由于写在第二圈之下、水火의连线上，所以用线围起来，太极先天之图则把这仅为围字而存在的扁圈变成了正圆，变成了图的正式组成部分。

宋末元初对周氏太极图多方面的改造和应用，说明了周氏太极图的广泛影响，也说明了理学对整个社会思潮的影响。（李 申）

易有太极图



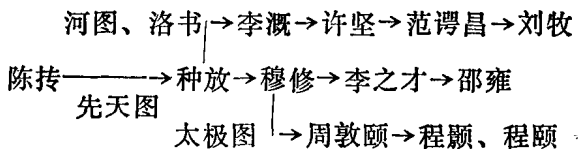
张理《大易象数钩深图》
所载周氏太极图

（4）关于周氏太极图渊源的争论

朱震将周氏太极图献给朝廷，正当一个动乱的年代。那一年，岳飞收复了襄阳等六郡；在东线，金兵却攻到了扬州，宋金之间的战争象拉锯一样反复较量。

朱震是宋徽宗年代的进士，作过州县的长官，为政清廉。宋高宗即位，访求当世人才，有人就把他推荐给宋高宗。朱震精通《周易》、《春秋》。他向宋高宗讲述二经大义，深得宋

高宗赞赏。于是被任命为祠部员外郎，兼川、陕、荆、襄都督府详议官。就在这一年，朱震向宋高宗献上了周敦颐的太极图，并附上一个说明，说明这图的传授系统。依朱震的说明，可画成下图：



朱震还说，邵雍著《皇极经世书》，周敦颐作《通书》，程颐作《易传》，张载介于二程、邵雍之间，作了《正蒙》。依朱震的说法，似乎北宋几位大理学家的学问都来自陈抟。

朱震的话还包含一层意思：易学在陈抟那里还是统一的，后来一传再传，就被分裂了。而他自己，则要以程颐的《易传》为宗，兼采汉唐的说法，会通诸家，要使道“离而复合”（《宋史·朱震传》）。

朱震是个正统的儒者，他似乎不以学问来自陈抟为耻。朱震这套说法是献给皇帝的，宋高宗也对此未有异议。因为在宋朝君臣的眼里，陈抟主要是位精通《周易》的隐士，而不是道士。当时的儒者胡宏、邵雍的儿子邵伯温，直到后来的朱熹，也都不以学问来自陈抟为耻。因为在他们眼里，陈抟也主要是位精通《周易》的隐士。

不过朱震的说法有什么根据？却不得而知。因此，它却给后人留下了“来自陈抟”的种子，引起了许多人对这个说法的怀疑。

乾道五年（1169年），朱熹作《太极通书后序》）。其中说道，起初他怀疑朱震的说法，因为他认为，周敦颐的学问，

决不是种放、穆修所能企及的。后来，他看到了潘兴嗣为周敦颐写的墓志铭。潘兴嗣是周敦颐的友人，他为周敦颐写的墓志铭说：周敦颐“深于易学，作《太极图》、《易说》、《易通》数十篇……”。朱熹据此断定，这图是周敦颐自己的创造。

朱熹为什么据潘兴嗣写的墓志就断定太极图是周敦颐自己的作品呢？这里需要作点解释。

古代的文场，也有剽窃行为，但多发生于诗文领域：把别人写的诗拿来，写上自己的名字。因为诗要创新。学术著作则不同。明明是自己的作品，却要假托古人。因为学术上崇拜古代圣贤，越古越受欢迎。古书辨伪，主要是辨出“谁伪托了古人”。比如刘牧就说他画的河图、洛书就是伏羲时从黄河出来的，邵雍说先天图就是伏羲所画。

如果周敦颐造伪，他就会说太极图是古代某位圣贤所作。假若传自陈抟，则周敦颐定会讲明，潘兴嗣也会写上，因为陈抟已是名人，周敦颐还默默无闻。当时攀附陈抟，只能抬高自己。但周敦颐没说传自何人，潘兴嗣也仅说是周自作，而朱熹也据此断定太极图乃周敦颐自己所作。朱熹还说，朱震、胡宏都说传自陈抟，是因为他们没看到潘兴嗣写的墓志铭。

十年后，朱熹读到了张詠的著作。张詠说，处理公务也有阴阳。已处理的属阴，未处理的属阳。朱熹认为这话和太极图意思相近，认为周敦颐可能受了张詠一些影响。而张詠跟陈抟学习过。所以朱熹说，周敦颐可能受了陈抟一些影响，但图，还是周敦颐自己的作品。

从后来的一系列争论来看，朱熹的这个意见是正确的。

首先是陆九渊和朱熹争论。陆九渊说，周敦颐的“无极而太极”就是无中生有，这是来自陈抟的，因为陈抟的学问是老

氏之学，朱震的说法一定有所根据。但根据什么？陆九渊也拿不出证据。陆九渊没提炼丹的事，因为当时没有人提这样的问题。朱熹则说，“无极而太极”，说的是“无形而有理”，与老子无关，来自陈抟一说源于朱震，朱震的学问不怎么样，又拿不出证据，不可相信。

朱陆之争以后不久，金代的文坛领袖赵秉文写了一篇《希夷先生祠堂记》。当时华山在金朝管辖之下，赵秉文不只一次上华山，拜访陈抟祠堂。这篇记，是他关于陈抟的作品之一。赵秉文说，陈抟的学问属于道家体系。唯独关于《周易》的学问，乃是天赐。这学问是官方正统，但秦汉以来失传了。到陈抟，才得到了失传的先天之学。他把图象传给种放，数传给李之才，后来邵雍作了《皇极经世书》，周敦颐作了太极图。于是《周易》的学问复兴了。

赵秉文没讲什么陈抟在华山石壁上刻无极图的事，当时还无这种传说。

大约在宋代，就悄悄地兴起了一种传说：周敦颐和胡宿、邵古共同拜润州和尚寿涯为师。寿涯有一首偈：“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。”周敦颐就是据此作了太极图。同时还有传说邵雍的母亲，后改嫁到邵家带来亡夫遗稿，这就是邵雍先天之学的渊源。元初大思想家刘因评论说：这两种说法，都是“浮薄不根之说”（刘因《记太极图说后》）。我们同意刘因的说法，这些传说确实是无稽之谈。

明朝初年，四十三代天师张宇初参加了太极图渊源的讨论。张宇初援引了陆九渊对朱熹的批评后指出：朱熹以无形解释无极，也是对的，而且朱考察了潘兴嗣写的墓志，认为是周敦颐自作，无可怀疑。朱、陆之争，张宇初倾向于朱熹的意

见。张宇初也提到了和尚寿涯，他说，周敦颐的学说，岂是一个和尚能懂得的！（见《岷泉集·太极释》）

张宇初是个博学多才的天师，他没有为陈抟的著作权辩护。他还认为，太极图和先天图，都是从伏羲传下来的。字里行间，张宇初对“先儒”表示了极大的尊敬。

清朝初年，不少汉族知识分子对明朝灭亡抱着深切的悲痛，他们批评王守仁，认为是王学的泛滥导致了明朝灭亡。但王学不过是程朱之学的进一步发展，批王之后，一股批判程朱的思潮也在兴起。但程朱在清初也是官学，不能公开批判，一些人就从考证入手，在程、朱的学术渊源上做文章。

程、朱说，孟子以后，道统失传。他们的学问，直接上承孔、孟。孔、孟传自文王、周公，文王、周公传自尧、舜。尧、舜最重要的学问，就是《古文尚书》中“道心惟微，人心惟危，惟精惟一，允执厥中”十六个字，被称为十六字心传。但阎若璩花了二十多年工夫，列举一百多条证据，证明《古文尚书》乃是后人的伪造。宋明理学的一条重要根基被抽掉了。同时胡渭作《易图明辨》，辨明黑白点河图、洛书决非伏羲时代的河图、洛书，而是宋代人的作品。宋明理学的又一块重要基石也被抽调了。与他们同时，毛奇龄证明，周氏太极图源于《上方大洞真元妙经》中的太极先天之图。尽管这部经中明显写着“山谷曰”即“黄庭坚说”序言中有“欲世民”如何如何。还有其他许多证据，都可证明该经出于周敦颐之后；尽管清代汉学家们考证了许许多多非常琐碎的问题，却没人肯对毛奇龄的结论进行反驳。胡渭作《易图明辨》，目的是辨明易图的渊源，但他对毛奇龄的结论也只是说：我闹不清楚。

程朱说：孟子以后，道统失传。汉唐上千年的日子都是白

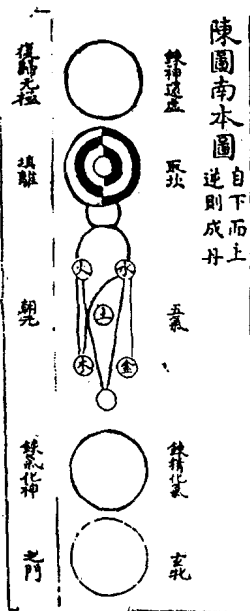
过，学者们都是白活。清代汉学家们则用同样的调门回敬宋明儒者。他们说，汉代学者才是儒家正统，宋代以后的儒者们才走上了歪门邪道，不是信佛就是信道。所以他们几乎欢迎一切揭露宋明理学弊病的言论。

与毛奇龄同时，黄宗炎对周氏太极图渊源提供了另一重要说法。他说这图是河上公所造，经过魏伯阳、钟离权、吕洞宾等人传给陈抟，陈抟把它刻在华山石壁上，原名叫无极图。后来周敦颐把它改成了太极图（附黄宗炎图）。

黄宗炎也没说出他的根据何在。而且河上公、钟离权、吕洞宾都是神话或半神话式的人物。假如陈抟果然在华山上刻有无极图，宋明六百年中，为何无一人提起？包括离陈抟时代仅一百多年，且多次到过华山的赵秉文。黄宗炎有什么

根据呢？但是，也没有人对黄宗炎的结论作认真考察，只有他的哥哥

黄宗羲说道：周敦颐的学问，以诚为本，以静为主。千变万化，都从这里出来。这是千古不传之秘。但后世持不同意见的人，说什么太极图传自陈抟，那图刻在华山石壁上，注明什么“玄牝之门”之类。这就是说，周敦颐的学问来自道教。还有人说周曾拜寿涯为师，这又是说周的学问来自佛教。这些人，都是没尝锅里的肉却在那里议论味道。假若周的学问正确，那么，



黄宗炎所说之《无极图》
（取之《四库全书》）

他和陈抟、寿涯的关系，不过象孔子 and 老聃、苌弘的关系一样，可能请教过一两个问题，但学问毕竟是自己的。假若周的学问本身不正确，即使天天批判佛教，也无济于事。

我们认为，黄宗羲的意见，要比黄宗炎的说法更有道理。关于太极图的渊源，还是朱熹的说法比较可信。

胡渭《易图明辨》说，太极图，“或曰陈抟传穆修，穆修传周子；或曰周子所自作，而道家窃之以入藏”。可见胡渭、毛奇龄当时，已有两种说法。据我们上述分析，“周子所自作，而道家（按，即道教）窃之以入藏”的说法是正确的。

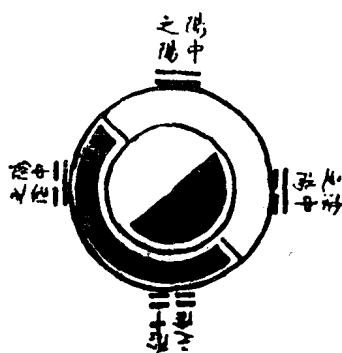
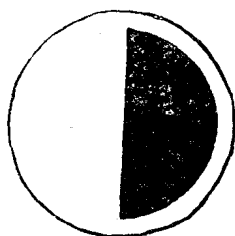
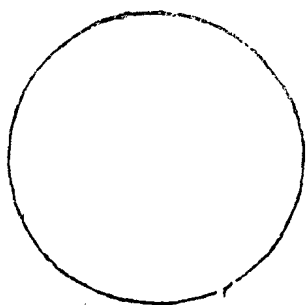
（李 申）

（5）阴阳鱼太极图的由来

程颐的学生杨时有一次到詹季鲁家，詹季鲁向他请教《周易》。杨时拿过一张纸，画了一个圈，涂黑一半，说，这就是《周易》的基本意思。朱熹认为这个说法很对，《周易》就是个阴阳，由此推衍出了各种各样的道理。

顺着这条思路往下走，让阴阳继续分化，可以得出四象、八卦来。林至的《易裨传》中有这样的图，姑且称为“林至太极阴阳四象八卦图”。林至解释说，空心圆表示太极。此时虽已备阴阳动静之理，但没有形象；黑白各半的图表示太极动而生阳，静而生阴；第三个图表示阴阳再各自分化为阴阳，叫作阴中之阳或阳中之阴；第四图表示四象再分成八卦。

林至的图说明，人们不仅企图表现太极分阴阳，而且要努力表现两仪生四象，四象生八卦。人们已明确阳中有阴，阴中有阳，并极力想用图象去表现这个思想。林至的说明引用了周



林至《太极阴阳四象八卦图》

敦颐的《太极图说》，一面表明他是受了周敦颐的启发，一面也表明他似乎想用更合理的图形去代替周敦颐的太极图。

但林至的图形有缺点。太极和阴阳、阴阳和四象，在图象上是各自独立的，因而就象祖、父、子、孙的关系一样，各自独立存在。但这不符合当时人们对世界的理解。当时的人们已经认识到，太极不能脱离阴阳、阴阳也不能脱离四象、八卦而存在，也就是不能脱离万物而存在。

如何能在一个图形中，表示出太极分阴阳、四象、八卦，阴阳又互相包含的意思呢？

把林至的四象生八卦图中表示阴阳的黑白色块的边缘适当地用曲线连接起来，就非常近似阴阳鱼图了。然而，从林至到阴阳鱼图，却经历了一百多年的时间。

宋朝末年，有个谢枋得，曾率兵抵抗元军。兵败后，到处流浪，曾以算命先生为业。后被人认出，出于对他的人品和学问的敬仰，人们争相聘他去教书。同时也不断有人把他推荐给元朝皇帝，但他拒不应聘。福建省的参政为邀功请赏，就把谢抓起来，押解到京。谢在路上病了，拒不进食。后来就饿死在北京的一个寺庙里。

谢死后，人们流传着他的三幅易图。被胡渭称作“博雅君子”的袁桷为他的三幅易图写下了《易三图序》。为了避嫌，袁桷将他的字“君直”写成了“仲直”。

袁桷说，程颐的学生袁溉，后来跟薛翁学习《周易》。袁后来又把易学传给薛季宣。薛季宣说，有关河、洛的学问多在汉中、四川一带，于是许多人争先恐后，到四川去寻访这些图。后来，朱熹派他的朋友蔡元定经三峡到四川，从隐士手里得到三幅图。这些图，朱熹也没有见到，蔡元定也不把它发表，只是由其孙儿蔡抗保存着，秘不示人。魏了翁曾经怀疑蔡季通家有什么图，不过终究也没有得到。

谢枋得死后，吴蟾从谢枋得那里得到三幅图。据说谢枋得得自彭翁，彭翁得自武夷君。蔡元定家住武夷，所以袁桷怀疑：武夷君可能就是蔡元定。

这是一个很长的故事。

袁溉，是程颐的学生。但他好象不怎么遵守师说。他什么

都好学，上至六经、诸子百家，下至算卦、下棋，样样精通。他还懂得兵法。岳飞曾请他作参谋，他不干。他觉得岳飞作为一个武将，却崇尚好学，一定要遭难。当时金兵南下，老百姓到处组织义军保卫乡土，他曾为这些义军出过许多好主意。当时天下大乱，他也到处迁居。住在富顺的时候，邻居卖香的薛老头脾气古怪，村里人都不了解他，但袁溉觉得这老头不同寻常，前去拜访，被骂了回来。但他不灰心。后来，薛老头终于高兴了，把自己的学问传给他。他又把学问传给薛季宣。至于薛老头传给他的是什么学问？有关的记载都不详细。袁溉后来死于穷困。

据《宋元学案》，袁溉和薛季宣一系属程门别派，很为从杨时到朱熹这一派瞧不起。但是袁溉、薛季宣等虽喜欢术数，却不热衷于什么图。而且薛季宣不相信黑白点河图、洛书。他认为，假若有河图、洛书，应是象《山海经》一类的书，记载着山川地理形势和物产。从薛季宣的思想倾向看，他不可能鼓动人们到四川去寻访“河、洛之学”。很可能是后人笔误，把“伊洛之学”传成了“河洛之学”。因为程颐曾被流放到四川。程颐死后，金兵南侵，不少程门弟子跑到了四川。而程颐家在河南伊川县，傍临伊河，所以人们称他的学问为“伊洛之学”。薛季宣说伊洛之学在四川，合情合理，一字之差，被人们传成了河洛之学。

蔡元定，字季通，从小跟父亲读书，后来听说朱熹讲学，就去拜师。朱熹和他交谈，大吃一惊，说：这是我的朋友，怎能当学生？后来蔡就跟在朱熹身边，一面学习，一面也帮朱熹讲课。曾被人推荐作官，但他坚决不去。

韩侂胄当政时，有人上书说：朱熹主张异端邪说，还夹杂

着方腊那样的邪教，蛊惑青年，身边聚了许多品行不端的人，而蔡元定乃是主要帮凶。于是朝廷下令将蔡元定从福建流放到湖南道县，临行时，朱熹去送行，蔡神色不变，谈笑自若，走了几千里，脚走出了血，但他从不愁眉哭脸。

蔡元定异常聪明。朱熹说：“别人读容易的书都很难，蔡元定读很难的书却很容易。”蔡元定喜欢研究象数学，对音律学也很精通。

不过蔡元定一直跟在朱熹身边，没有记载他到四川的事。而且当时到四川，非常艰难。加上寻访图、书，没有一两年工夫，无法打个来回，并且需要大量的费用。假若蔡元定果然到四川，应是一件大事，当时的史料应有记载。但现在没有发现一点这样的史料。

蔡元定死于流放地，死在朱熹之前。假如他到四川，应在流放以前。而当朱熹为蔡送行时，生离死别，对于自己象老师一样尊重的朋友，怎能不把到四川的收获讲个清楚？这些都很不近情理。明朝杨时乔作《周易全书》，援引季本的话说：蔡元定和朱熹，无话不谈。几张图，岂有保密的道理！

虽然如此，蔡元定到四川得到三张易图的事却越传越广，许多人笃信不疑。直到胡渭作《易图明辨》，仍然说：袁桷先生是学识渊博、志趣高雅的君子。君子讲的话，一定有可靠的根据。

不过，这三张易图是什么样子？袁桷并没有说。直到现在，我们也没有见到谢枋得的三张易图。

元末明初，据宋濂《河图洛书说》，河南新安县罗愿，曾给人们看过几幅易图，说是蔡元定从四川青城山的隐士手里得到的。河图，是“阴阳相合，就其中八分之则为八卦”。洛书是

“画井文于方圈之内”，和以前所见的完全不同。而谢枋得又从高人那里得到一种河图，很象是根据八卦画出来的，“坎离中画相交流，似于方士抽坎填离之术。”

当时四十三代天师张宇初也讲过罗愿的图，说是蔡元定从隐士手里得到的，形状象车轮，白黑交错，“八分之以为八卦”。白的是纯阳，象征着乾；黑的是纯阴，象征着坤。黑白都逐渐减少，象征其它六卦。还有个谢枋得，说是从某个高人那里得到了河图，仿照八卦，把坎离画在中央并相互交结，象丹道中的坎离之术。

宋濂和张宇初的描述都差不多。张宇初对罗愿的图描述得更为详细。其中说的黑白交错、逐渐减少，很有点象阴阳鱼图。而宋濂说谢枋得的图是“坎离中画相交流”，也可使我们想起阴阳鱼图。但究竟如何？由于他们都未画出图形，就不得而知了。上述材料说明，元末明初，不少人都企图创造一种类似阴阳鱼图那样的图形，这时造阴阳鱼图的时机成熟了。

他们说，罗愿的图是蔡元定得自四川青城山隐者，而谢枋得的图得自某一位高人，和袁桷的说法不同。事实上，很可能都是自己的创造，不过是假托别人罢了。

大约和宋濂、张宇初同时，赵撝谦公布了阴阳鱼图。赵撝谦在说明中指出：伏羲时代，龙马从荥阳附近黄河里背负上来的，就是这张图。《周易》说的“河出图”，《尚书》说的“河图，在东序”，都是指的这张图。圣人就是根据它画了八卦。细细玩味，发现它有“太极含阴阳，阴阳含八卦之妙”。所以赵撝谦把图的八个方位都注上阴阳的比例，以与八卦相配。

赵撝谦说，世人传说蔡元定从隐士手里得到的，就是这张图。至于我，是从陈伯敷那里得到的。陈伯敷又得自哪里？赵

赵抃没有说。赵抃还说这图非常地妙，它是几千、上万年来文字的根源，造化的枢纽。所以赵抃把它放在《六书本义》之首。

《六书本义》是一部文字学专著，研究汉字的结构和音韵。赵抃把阴阳鱼图放在卷首，是因为他把阴阳鱼图看作是文字的根源。

《六书本义》有许多图，都是赵抃自己的创造。据说他的学问都集中于《造化经纶图》。该图据周敦颐《太极图说》和邵雍“心为太极”的论断，讲述仁义礼智的道理。这图现在也看不到了，《明儒学案》仅抄录了这图的说明。

赵抃的学术活动表明，他也是个造图的能手。阴阳鱼图很可能也是他自己所造，或者是他所说的陈伯敷。据朱伯崑先生所说，元代黄公望著作中，已有阴阳鱼图式出现。总之，这是元末明初才出现的。而正式把它发表出来，则是赵抃于明朝初年写的《六书本义》。

赵抃的祖上，可追溯到宋太宗赵光义的弟弟赵廷美。赵廷美被赵光义迫害致死，他的一些后代就沦落为农家。赵抃刻苦好学，常常步行百余里、不避风雨寒暑去求学。他当过海南岛一带的教谕，是个纯正的儒者。四十五岁时，因病去世。

与阴阳鱼图有关的人物：袁溉、薛季宣、蔡元定、朱熹、谢枋得、袁桷、宋濂、赵抃等，都是儒者。因此，阴阳鱼图的创造，乃是儒家思想的产物。

（李 申）

（6）阴阳鱼太极图的意义

阴阳鱼图既然起初被当作河图，它首先就是为说明八卦的起源而作。八卦源于太极阴阳，所以赵抃谦说，它有“太极函阴阳、阴阳函八卦”之妙。

明朝后期，章潢作《图书编》，把阴阳鱼图放在卷首，并为此写了《古太极图叙》和《古太极图说》。其中说道，这个图，不知谁画的，也不知什么时候画的，传流时代很久了，所以叫古太极图。我看《系辞传》的第一章，和这图的意义相通，《说卦传》中“天地定位”等几章，就是阐明这图的内容。

整个这幅图，就是太极。其中的黑白，就是阴阳、两仪、天地、卑高、贵贱、动静、刚柔；黑白的多少，表示阴阳的消长；太阴、太阳，少阴、少阳，以及“方以类聚，物以群分”，“在天成象，在地成形”，“乾道成男，坤道成女”等等，也都表现在这个图中；这个图也表现着先天图的卦象方位，乾上坤下，离东坎西，震巽艮兑随阴阳升降，分布于四隅。这样，八卦就都包括在其中了。

章潢指出，虽然太极、两仪、四象、八卦、吉凶、大业，都全部包括在这个图中。但那依次化生的机制，却无法表现出来。不过，那阴阳由小到大，循环无端，就是那生生不息的机制。

章潢借图评论了阴阳和太极的关系，章潢说，太极，就是阴阳的浑沦，并不是先有个太极，然后生出了两仪；先有了两仪，然后才有四象、八卦等等。假如那样，就是两仪产生以后，太极就消失；四象产生以后，两仪就消失；八卦产生以

后，四象就消失。这就把两仪、四象、八卦看作各自独立的东西，而太极是他们的主宰，处于它们之外。

细细玩味这个图，阴阳的盈虚消长，造化的生生不息，都可以从这个图中体会出来，这就没有必要另外再画一些图，再立一些名，把太极、阴阳、四象、八卦等等给分割开来。

章潢还认为，先天圆图用复卦所表示的一阳初生、姤卦所表示的一阴初生，这个图也具备。先天横图的复卦起中央，先天方图的震起于中央，后天图的帝出乎震，也都包含在这个图中。其六十四卦图象不同，但都是阴阳的消长变化。河图是戴九履一，这图是一阳起于下，因此，它又包括了河图的内容。

依章潢的说法，这个图在表现能力上，集河图、先天图及周氏太极图为一身。从内容上，它表现着太极化生过程，从太极、两仪，直到天地之大，灰尘之微；它也表现着阴阳二气的消长运动：冬至一阳初生，夏至一阴初生。周而复始，循环无穷。

人也是天地所生，因此，人世的一切，也包括在这个图中。章潢说，人身是一小天地，天地人都统一于太极。圣人治理天下，教化百姓，所依据的道理，也在这张图中。所说的“执中”，就是掌握这张图；所说的“千古之心传”，传的也是这张图。“执中”，“千古之心传”，都是宋明理学讨论的一些根本问题。这就是说，整个宋明理学，也都包括在这张图中。

章潢还从道器关系上说明这图的意义。道是规则、规律，器是器物、事物。章潢说，天地之间，形而上者谓之道，形而下者谓之器。道与器的分别，并不是说道是道，器是器，二者互不相干。道表现为有，就是器；器中所包含的无，就是道。这个图，说它是有，但两仪、四象、八卦、万物，一样也看不

见；说它是无，两仪、四象、八卦、万物又全部包罗其中。它介于有无之间，似显而隐，似隐而显。万物皆从此出，一切善行也都由此发生。然而这一切，又都自然而然地表现于图中，没有丝毫人为雕琢的痕迹。章潢认为它非常妙，所以把这个图放在《图书编》之首。

依章潢的叙述，这图表现了太极生生不息的过程和阴阳此消彼长的周而复始的运动，其他内容，都是由此推出来的。

大约在章潢作《图书编》后不久，来知德作《周易集注》，收集了许多易图。后人把它编为一集，称为《易经来注图解》。对阴阳鱼图仍叫古太极图，并说明道：

这图是伏羲所作，一直在秘密流传。也有人说是陈抟所作，就是周敦颐也没见过，所以周才又作了一个太极图。

这个图的黑白表示阴与阳。黑中含一点白，表示阴中有阳；白中含一点黑，表示阳中有阴。阴阳交错，动静相互依赖，包罗一切，生动活泼，妙趣横生，自然而然，有太极函阴阳、阴函八卦之妙。

来知德说，我曾细细赏玩这个图，阴阳浑然一体，不外于太极，也不依附于太极，所以这是先天之《易》；周氏太极图，阴阳明确显著，是太极产生的，但不和太极互相依赖，这是后天之《易》。先天包含着后天的道理，后天发挥着先天的神妙。所论太极的一切，都可从这个图中一目了然。

来知德强调了阴阳的互相包含，并且把它置于周氏太极图之上。

明朝末年，赵仲全作《道学正宗》，其中说道：古太极图，阳生于北，而盛于南；阴生于南，而盛于北。阳中有阴，阴中有阳，两仪、四象、八卦，都自然而然地包括其中。赵仲

全的这个说明，极其简练地说明了阴阳鱼太极图的内容：阴阳此消彼长，阴阳互相包括，太极生生不息，并且自然而然。

清朝初年，胡渭说，这图也叫先天图。陈抟传给种放，后来又传给邵雍的，就是这张图。邵雍的先天学，都是从这个图里演化出来的。胡渭的根据，就是这张图和先天图的内容完全一致。它的圆圈表示太极，两边白黑回互，白为阳，黑为阴，表示着阴阳消长。阴盛于北方，阳始兴起，经震、离、兑以至于乾，阳极盛。震在东北，一分白，二分黑，所以震的卦象是一奇二偶；兑在东南，二分白，一分黑，所以兑的卦象是二奇一偶；乾正南，全白，卦象是三奇，纯阳；离正东，取西方的白中黑点，为二奇含一偶。阳盛于南方，阴始兴起，经巽、坎、艮以至于坤，阴极盛。巽在西南，一分黑，二分白，所以巽的卦象是一偶二奇；艮在西北，二分黑，一分白，所以艮的卦象是二偶一奇；坤正北，全黑，卦象是三偶，纯阴；坎正西，取东方的黑中白点，为二偶含一奇。

胡渭主张取缔易图。但他感到阴阳鱼图的黑白多少与八卦的三画奇偶配合得如此默契，也真是太巧妙了。他感叹地说：这是天工呢？还是人巧？这样的巧妙，又这样地自然而然！假若不是能窥探到阴阳的奥秘，又如何能画得出来。

但是胡渭说，不能把它说成是龙马从黄河里背负出来的河图，它只是方士们的修炼之图。因为他的内容和《参同契》非常符合。胡渭还说，这图传下来以后，大家各自都有所发挥、变通，只有四川的隐士们还保存着它的原貌，所以朱熹要派蔡季通去寻找。

胡渭对阴阳鱼图的来源没有提出新证据。他说传自陈抟，不过是推测而已。他推测的根据，是阴阳鱼图和先天图，和

《参同契》惊人的一致，巧妙的符合。然而这种符合，归根到底还是阴阳消长的思想。

阴阳消长的思想至迟产生于战国时代。古人认为，阴阳二气的消长运动决定着一年四季的代换。生产活动必须根据季节来安排，国家的政治、军事活动又必须以生产活动为根据，其他宗教的、教育的活动，人们的养生送死等等，没有一件不与四季代换有关。所以在古人看来，阴阳二气的运动乃是人类一切活动的基础，是自然界最重要的运动法则。

从战国末年开始，人们就企图用各种方式去描述这个运动。到汉代，人们更是企图把它作成各种各样规则的模式。卦气说描述的是阴阳二气的消长，扬雄的《太玄》体系描述的也是阴阳二气的消长，《参同契》为说明如何掌握炼丹火候，也以不同方式去描述阴阳二气的消长。后来邵雍的先天图、司马光的《潜虚》，蔡沈的《洪范皇极》，都是用不同方式去描述阴阳二气的消长运动。但是这些描述所用的符号都非常多，排列在一个圆圈周围，密密匝匝，形如刺蝟，并且还要加上文字说明，虽说是图，很难使人从图形上看出它描述的是阴阳二气的消长。而阴阳鱼那黑白交互的图形，不仅使人可形象地看出阴阳二气的此消彼长、盛衰变化，而且那流畅的曲线又给人一种动感，表示着阴阳二气不停息地运动。这样，以前的一切卦气图，包括先天图、后天图，扬雄的《太玄》、司马光的《潜虚》等等，就都可以用这一个图来代替了。

从周敦颐以来，就企图用图象去描述太极化生万物的过程，林至《易裨传》是另一种表示法。此外还有许多不同形式的太极图或太极化生图，都企图去描述这一过程。其中一些首先是企图把太极阴阳八卦统一于一个图中，有的一直到六十四

卦。卦象是现实事物的象征，描绘出太极到八卦或六十四卦，也就描绘出了太极到天地万物的过程。但这些图中，太极、两仪、四象、八卦、万物等等都是分别描绘的，似乎太极是独立于阴阳之外的东西，阴阳是四象、八卦之外的东西，这不符合当时人们对太极、阴阳、四象、八卦关系的认识，实际上也就是不符合人们对道与器，理与气，即规则与事物关系的认识。阴阳鱼图克服了这些图的缺点，它把太极、阴阳统于一图之中，阴阳由小到大的生长，不仅表示阴阳二气的消长盛衰，也可表示太极、两仪、四象、八卦，当然也可推衍到天地万物。人们长期以来所追求的目标在这个图中得到了圆满的实现。所以即使那些反对易图的人们，如胡渭等，也不能不称赞这图的巧妙。

直到现在，如果要为某种事物制作一个徽态，不仅要求简明，而且要求优美，阴阳鱼太极图就正好满足这两个要求。我们今天要给中国古代思想作一个徽章，那么，阴阳鱼图当是最合适的图案。不过我们不应忘记，中国古代思想远比人们赋予这个图的要丰富得多。

（李 申）

（7）阴阳鱼图的传播和画法

阴阳鱼图出现的时候，明代国家已经规定以理学为统治思想。不久，国家又编成了三部《大全》。黑白点河图、洛书，邵雍的先天图，周敦颐的太极图，都经国家认定，成为易图的权威。阴阳鱼图想成为河图，自然得不到承认。后来又想成为先天图或太极图，都没有成功。于是，有人把它叫作古太极

图。在学术地位上，仅作为一种非正统的创作在大量易图的夹缝中生存。在相当一个时期里，人们还对它所知甚少。

据杨时乔所说，正德、嘉靖年间，灵宝许诰，郴阳何孟春，对阴阳鱼图深信不疑。

许诰，河南灵宝县人。因为他父亲得罪宦官刘瑾，自己也被罢官。后，嘉靖朝，他深得皇帝信任，官一直作到南京户部尚书。许诰曾作过国子祭酒，对学生很好。常常周济生活困难的学生。但他喜欢阿谀奉承。当时出现一只白鹄，他献上《白鹄论》，说是祥瑞。因此受到弹劾。御史冯恩说他学术迂邪。但皇帝信任他，弹劾者都受到了处罚。

何孟春，湖南郴县人，曾作到吏部左侍郎。嘉靖间，因鼓动229位尚书以下官员向皇帝请愿被降职，随后被罢官。

许诰人品不及何孟春，何孟春相信阴阳鱼图，促使了阴阳鱼图的流传。不过据现存资料，许诰、何孟春都还没有把阴阳鱼图载入他们的著作。来知德说这图一直在私下流传，指的大约是这种情况。

但与许诰、何孟春同时的季本却反对阴阳鱼图。他不仅反对阴阳鱼图，而且反对一切易图。他著有《易学四同》八卷，附《别录》四卷。《别录》中有两卷专辨朱熹九图是谬误。他认为后天图非文王所作，先天图是不是伏羲所作也值得怀疑。阴阳鱼图也遭到他的反对。他说蔡元定与朱熹无话不谈，几张图，岂有保密的道理。

季本作过王阳明的学生。宸濠叛乱时，他曾协助王阳明平定叛乱。由于他忤权臣、锄豪强，替王阳明鸣不平，屡升屡降，官最高作过知府。他是一个正直的官吏，也是一个勤奋求实的学者。他是王阳明学派，但反对空疏。曾苦力穷经达二十年，

又亲自考察边疆、海运、黄河故道，考察古往今来的地理沿革，足迹遍及大半个中国。季本的人品和学风，使他成为一个广有影响的学者。他的反对，也阻滞了阴阳鱼图的流行。直到明朝后期，反对的声音逐渐消沉，阴阳鱼图才公开传播起来。

嘉靖末到万历初，大约在1562年到1577年间，经十五年时间，章潢完成了他的《图书编》。这部书卷帙浩繁，共127卷，里面不仅收集了有关五经的图谱，还收集了许多天文历算图，山川地理图。在明代所有的图象著作中，这部书收图最多。它所收的图，都是从各种图象中挑选出来的精华。在所有这些图象之中，易图放在最前面。易图之中，又把阴阳鱼图放在卷首。章潢认为这个图非常高明。说它博，穷尽了造化的运动；说它约，握住了造化的枢纽。因此，它是所有易图之首。

与章潢差不多同时，来知德也把这图收进他的《周易集注》。来知德说，这图是伏羲所作，但“世不显传”。就是说，从明初到来知德，这图一直在私下流传，很少为世人所知。据来知德所说，当时一个叫任道逊的，为这图写了两首诗。第一首为：“太极中分一气旋，两仪四象五行全，先天八卦浑沦具，万物何尝出此圆。”第二首为：“造化根源文字祖，图成太极自天然，当时早见周夫子，不费钻研作正传。”对这图评价极高。而且认为若周敦颐早见这个图，也不必煞费苦心去创作太极图了。

来知德仿照这个图，也作了一个圆图，放在他的《周易集注》之首。并且说，这是圣人作《易》的本原。理气象数、阴阳八卦，往来进退，常变吉凶，以及《系辞传》首章，“一阴一阳之谓道”，“易有太极，是生两仪”，“形上”、“形下”等等，都不外这张图。甚至说，懂得了这张图，那么一部《易经》，

就不在圣人而在我了。

有人说，伏羲已有先天图，文王有了后天图，为什么还要创作这个圆图呢？来知德答道：伏羲有了图，但文王还是又作了图，难道是伏羲的图错了吗？不是的。伏羲的图讲对待，文王的图讲流行。我这个图，不加文字说明。只是因为天地间的理气象数不过如此。它包括了伏羲的对待，也包括了文王的流行，还包括了伏羲、文王图中所没有的理。所以，我把它放在伏羲和文王的易图以前。

后人说，来知德自视甚高，由此可见一斑。那意思是说：伏羲既然有图，你文王为什么还要作？你文王可以作，我来知德为什么不能作？于是他作了一个，并且放在伏羲、文王的易图之前。

从另一面说，来知德的态度比较老实。他没有假托任何人，明明白白地说那图是自己所作，为后人省却了许多考证工夫。

来知德既认为自己的图包罗了一切，也就用自己的图配上各种各样的内容。比如配上一年二十四气，配一日的气候，配历代的帝王，配历代的文章，配人的性情，配历代的人才。并且还加上说明。比如配一日气象，其说明道：万古之始终，和一日的明暗昼夜相同。做大丈夫，要把万古看作一个昼夜。襟怀如此，就会海阔天空，只想作圣贤，而把功名富贵视作尘土。这些话，表现了来知德的襟怀和高尚追求。但还有一些，则不过是把常识当作高论。如他说，天地西北高东南低。以风水论，图右边是白虎，太极盛。所以历代帝王，长子往往不能继位；以人材论，西北山高耸秀，出于天外，所以多生圣贤；以财赋论，东南水聚湖海，所以富足。如此等等，往往显得非

迂即逝。

来知德的圆图，是仿阴阳鱼图而作。他夸赞自己的圆图，也抬高了阴阳鱼图的地位。大约由于章潢、来知德二人的推崇，明代嘉靖、万历年间，阴阳鱼太极图加速了传播和流行，杨时乔著《周易全书》，其中说道：“赵氏图书，世竞传之为真图书。”

杨时乔和章潢、来知德同时而较为年轻，一直作到吏部尚书，在万历年间政局非常动乱的年代，是个较为正直的官吏。他曾经推荐章潢，使章被遥授顺天府训导，差不多相当于今天的特聘北京大学教授。所以杨对阴阳鱼图的情况比较留心。

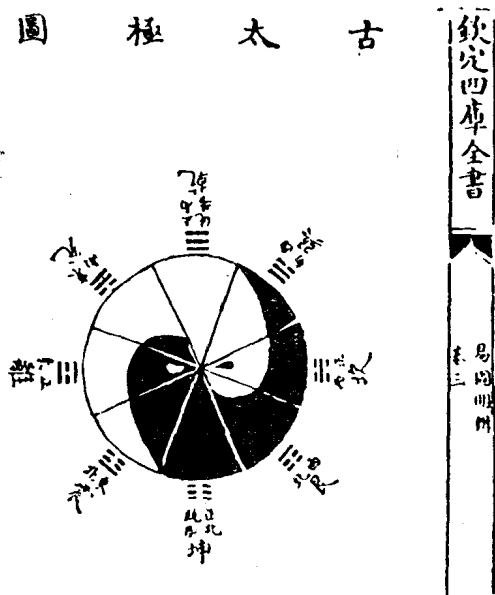
清初，胡渭虽排斥易图，但不否认阴阳鱼图的巧妙。大约从此以后，阴阳鱼图就得到了更加广泛的传播。民国时代，杭辛斋说，被称为太极图的有三个，只有阴阳鱼图风行海内，几平和八卦并传。杭辛斋坚信这是夏商周以前的故物，并说是老子西出函谷关，一定携带图书，所以这图就留在关中，唐宋以后才流传开来。杭辛斋在这里又创造了一个神话故事。但他认为这图不应叫太极图，只应叫“两仪生四象生八卦图”。不过在当时，世俗已无人不把它叫太极图，“可非胜是，辨不胜辨”（《易学藏书》）。他感到无可奈何，只希望学者们能明辨是非，不要为流俗所误。

杭辛斋创造的神话不足信，但他所说阴阳鱼图的流传情况，则继续到今天，并且流传国外。它受到量子论奠基者波尔的称赞，它被作为韩国国旗的图案。至于在国内，它几乎随处可见，读者当自可留心。

然而当前流行的阴阳鱼太极图，画法很不标准，大多是将一个圆分成两半，然后两边各挖进一个小半圆，涂成黑白两

色，成阴阳鱼状。作为象征性的图案，则未可苛求。但因此造成了一些误会，有人要据此图所形成的S形曲线来研究其中的科学道理，并认为古人已有这样的思想，所以不得不稍加说明。

阴阳鱼图的原来画法，见于赵抃谦的《六书本义》。从圆心画八条半径将图分成八份。上下两份要分别为几乎全白和全黑，左右黑白比例为1：2和2：1，其他四份依此类推。如图：



其次，该图要能表现出冬至一阳初生，夏至一阴初生，然后阴阳逐渐此消彼长。

这两个内容并不能完全相容。要表示冬至一阳初生，夏至一阴初生，乾、坤二卦范围内就不可能是纯黑、纯白。由于圆周率本是无理数，其它各区域的黑白的比例也仅是大致而言。

所以，对于所要表示的内容，阴阳鱼图本就是个示意图，不可能符合严格的数学要求。不过，假如连作图之初的那点严格性也没有，在此基础上的研究工作就更是无源之水了。

就笔者所见，较为标准的阴阳鱼图可到下述著作中寻找：赵抃《六书本义》、章潢《图书编》、来知德《易经来注图解》、胡渭《易图明辨》、杭辛斋《易学藏书》等。

（李 申）

五 卦变图

（1）卦变说的由来

每一个卦有从下到上的六个位。以阴爻（--）或阳爻（—）排入六位卦中，共有六十四种形式，称为六十四卦。

六十四卦中，每一个特定的卦所具有阴爻和阳爻的数目是固定的。而阴爻或阳爻在这一卦中所处的位置和所具有的属性也是固定的。

故此每一个卦及卦中每一个爻都有特定含义。卦及爻的意义由每一卦的卦辞和爻辞来说明和规定。

然而《易经》是讲运动变化的，对事物的说明不能局限于卦辞和爻辞。《易·系辞上》第三章说：“爻者言乎变者也”。《系辞下》第八章说：“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易。”所以《易经》各彖辞、爻辞中所举“刚柔”、“往来”、“上下”、“内外”，都联系到卦和卦爻的变动。

卦变指某一卦的卦爻发生变化，从而整个卦也发生变化。

由于卦和爻发生变化，其所反映和说明的问题也就随着变化。

某一卦本身的阳爻与阴爻互换，就形成一个新的卦。如复卦（䷗）的第一位阳爻与第二位阴爻互换，就变成师卦（䷆）

某一卦与另一卦的爻互换，就形成两个新的卦。如乾卦（䷀）的二位、五位两个阳爻，与坤卦（䷁）的二位、五位两个阴爻互换，就变成离卦（䷄）和坎卦（䷜）

卦变图就是把所有的卦排比起来，定出统一规则，说明一定理论的综合卦图。

从汉代起即有综合卦变的理论，但没有卦变图，或是没有卦变图的留传。

如孟喜的卦气图把六十四卦与季节时令配合，十二辟卦图反映一年十二月的阴阳消长；虞翻的卦变图说明各卦之间的变化关系，八卦纳甲图指出月受日光的盈亏现象。……这些都是后人根据他们学说所制订的图或表，在宋代朱震的《汉上易传·卦图》及清代惠栋的《易汉学》中都有列入。

从原理上说，通过阴爻阳爻的变化，每一个卦都可以变成包括本卦在内的六十四卦。易学家通过卦变和爻变发挥自己的学说和见解。在这种情况下，卦爻的变化与卦变图的组织不仅是形式上的排列，而成为历代易学者阐发理论、说明问题的根据，从而不断扩大易学的范围。

（冒怀辛）

（2）京房的八宫卦图

京房字君明，西汉后期元帝时人，相传从焦贛受学。前述汉代易学家的卦变说没有图表，只有文字说明。京房的八宫图

表是后人据其学说绘制的。

京氏易以1.乾，2.震，3.坎，4.艮，5.坤，6.巽，7.离，8.兑为顺序，作为八宫的主卦或纯卦。

每一宫根据主卦派生出其余七个卦。每宫的排列方式为从上到下第一卦是主卦，第二卦以下依次为一世卦，二世卦，三世卦，四世卦，五世卦，游魂卦，归魂卦。每一宫有八个卦，八宫共六十四卦。

其演化方式，以乾宫为例，列举如下：

- 1.主卦不变 如乾宫的主卦为乾卦（☰），不变。
- 2.一世卦从下到上的第一爻变。遇阳爻变阴爻，遇阴爻变阳爻。如乾宫的一世卦变为姤卦（☴）。
- 3.二世卦按照一世卦，而第二爻也发生变化。如乾宫的二世卦变为遁卦（☶）。
- 4.三世卦按照二世卦，而第三爻发生变化。如乾宫的三世卦变为否卦（☷）。
- 5.四世卦按照三世卦，而第四爻发生变化。如乾宫的四世卦变为观卦（☶）。
- 6.五世卦按照四世卦，而第五爻发生变化。如乾宫的五世卦变为剥卦（☶）。
- 7.五世卦再发展变为游魂卦。游魂卦不再往上变，而是使五世卦的第四爻发生变化。如乾宫五世卦剥卦，其第四位的爻是阴爻，要使之变化成阳爻。所以乾宫游魂卦变成晋卦（☰）。
- 8.游魂卦再变为归魂卦。其变化方法是使游魂卦的一、二、三位三个爻变动。如乾宫的游魂卦为晋卦（☰），而其归魂卦使晋卦的一、二、三爻发生变化，成为大有

卦(䷋)。

从上述变化法则，可见京氏八宫中乾宫八卦的顺序为：乾，姤，遁，否，观，剥，晋，大有。

八宫其余各宫的卦序及变化规则与乾宫相仿。现将京氏八宫全图列表如下：

京房八宫卦变图

兑 宫	离 宫	巽 宫	坤 宫	艮 宫	坎 宫	震 宫	乾 宫	八 宫
䷹ 兑	䷲ 离	䷸ 巽	䷁ 坤	䷳ 艮	䷜ 坎	䷲ 震	䷀ 乾	八纯卦
䷮ 困	䷷ 旅	䷥ 小畜	䷗ 复	䷶ 贲	䷻ 节	䷏ 豫	䷫ 姤	一世
䷬ 萃	䷱ 鼎	䷤ 家人	䷒ 临	䷌ 大畜	䷂ 屯	䷧ 解	䷗ 遁	二世
䷞ 咸	䷿ 未济	䷩ 益	䷊ 泰	䷨ 损	䷾ 既济	䷟ 恒	䷋ 否	三世
䷦ 蹇	䷄ 蒙	䷘ 无妄	䷡ 大壮	䷌ 睽	䷰ 革	䷭ 升	䷓ 观	四世
䷎ 谦	䷺ 涣	䷔ 噬嗑	䷪ 夬	䷉ 履	䷶ 丰	䷯ 井	䷖ 剥	五世
䷽ 小过	䷅ 讼	䷚ 颐	䷄ 需	䷉ 中孚	䷔ 明夷	䷛ 大过	䷢ 晋	游魂
䷵ 归妹	䷌ 同人	䷑ 蛊	䷇ 比	䷴ 渐	䷆ 师	䷐ 随	䷍ 大有	归魂

八宫图可以视为京氏易学的卦变图。需说明的几点如下：

①八宫中乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑的顺序是按照乾父，震长子，坎中子，艮少子，坤母，巽长女，离中女，兑少女的顺序排列。这符合《易·说卦》第十章的说明。

②八宫演化出的六十四卦与《易经》上下经六十四卦完全相同，只有排列顺序上的不同。

③八宫卦序中每一卦都规定“世爻”和“应爻”。

“世爻”指变化的那一个爻。如一世卦的第一爻发生变化，故而一世卦以第一爻为世爻。仿此，二世卦以第二爻为世爻，三世卦以第三爻为世爻，四世卦以第四爻为世爻，五世卦以第五爻为世爻。游魂卦则以第四爻为世爻。至于归魂卦是一、二、三爻俱变，但取第三爻为世爻。而主卦的世爻则以第六爻即上爻为世爻。

应爻指与世爻相隔两位而相应的爻。如一爻与四爻应，二爻与五爻应，三爻与六爻应。

④京房易学的主要方面，如“纳甲”、“飞伏”以及每年360日，每卦值半年180日的“月建”“积算”等理论，都是从分宫与世应的规定发展而来。可见京氏八宫卦图在形式上是一种简明精巧的卦变图，而内容上是京氏易学的理论基础。

（冒怀辛）

（3）虞翻卦变图

虞翻字仲翔，是汉末三国时吴人。他的卦变说也没有图表。

唐代李鼎祚《周易集解》中集入了不少虞氏的易注。虞翻本人的著作今天没有流传。

黄宗羲《易学象数论》中载有虞翻的卦变图，黄氏称为

古卦变图，可能是根据李鼎祚《集解》中虞翻的注说编订而成。黄宗羲认为这是一个比较详备的卦变图式。

清初胡渭《易图明辨》卷九也载有《虞仲翔卦变图》，与黄书图式全同。

虞图的特点是：

1. 以乾、坤二卦为一切变化的根本。凡变卦都从乾、坤两卦变化而来。

2. 乾、坤先变成复、姤，临、遁，泰、否，大壮、观，等卦，再次变成所有各卦。

3. 凡爻数是一阴五阳和一阳五阴的卦，共有十二个，都是从复、姤二卦变化而来。

凡爻为二阴四阳和二阳四阴的卦，共有十八个，都是从遁、临二卦变化而来。

凡三阴三阳的卦共有二十个都是从泰、否二卦变化而来。

凡四阴二阳和二阴四阳的卦，共有十八个都是从大壮、观二卦变化而来。

4. 变化的形式齐整，变化的规则统一。方法都是由一个卦中的两个爻互相交换而变成新的卦。例如泰卦（䷊）中的初爻与四爻交换，而变成恒卦（䷟），否卦（䷋）中的二爻与五爻交换，而变成未济卦（䷿）等等。

现将虞仲翔卦变图列下：

虞仲翔卦变图

一阴一阳之卦各六，皆自复、姤而变：

䷗复

䷫姤

䷆师（初之二。）

䷌同人（初之二。）

䷎谦（初之三。）

䷉履（初之三。）

䷏ 豫 (初之四。)	䷌ 小畜 (初之四。)
䷇ 比 (初之五。)	䷍ 大有 (初之五。)
䷖ 剥 (初之上。)	䷪ 夬 (初之上。)

二阴二阳之卦各九，皆自临、遁而变：

䷒ 临	䷗ 遁
䷭ 升 (初之三。)	䷘ 无妄 (初之三。)
䷧ 解 (初之四。)	䷤ 家人 (初之四。)
䷜ 坎 (初之五。)	䷝ 离 (初之五。)
䷃ 蒙 (初之上。)	䷰ 革 (初之上。)
䷣ 明夷 (二之三。)	䷅ 讼 (二之三。)
䷲ 震 (二之四。)	䷥ 巽 (二之四。)
䷂ 屯 (二之五。)	䷱ 鼎 (二之五。)
䷚ 颐 (二之上。)	䷛ 大过 (二之上。)

三阴三阳之卦各十，皆自泰、否而变：

䷊ 泰	䷋ 否
䷟ 恒 (初之四。)	䷩ 益 (初之四。)
䷯ 井 (初之五。)	䷔ 噬嗑 (初之五。)
䷩ 蛊 (初之上。)	䷐ 随 (初之上。)
䷶ 丰 (二之四。)	䷺ 涣 (二之四。)
䷾ 既济 (二之五。)	䷿ 未济 (二之五。)
䷔ 贲 (二之上。)	䷮ 困 (二之上。)
䷵ 归妹 (三之四。)	䷴ 渐 (三之四。)
䷻ 节 (三之五。)	䷷ 旅 (三之五。)
䷨ 损 (三之上。)	䷧ 咸 (三之上。)

四阴四阳之卦各九，皆自大壮、观而变：

䷡ 大壮	䷓ 观
------	-----

䷛重大过（初之五。） ䷚重颐（初之五。）

䷱重鼎（初之上。） ䷂重屯（初之上。）

䷰重革（二之五。） ䷃重蒙（二之五。）

䷝重离（二之上。） ䷜重坎（二之上。）

䷹兑（三之五。） ䷖艮（三之五。）

䷥睽（三之上。） ䷦蹇（三之上。）

䷄需（四之五。） ䷢晋（四之五。）

䷍大畜（四之上。） ䷌萃（四之上。）

变例之卦二：

䷵中孚

䷽小过

凡变卦皆从乾、坤来：

䷀乾

䷁坤

说明：

1. 一阴一阳之卦的变化中，师卦下注“初之二”，指复卦的第一位阳爻升至第二位，第二位的阴爻退至第一位，阴阴二爻交换而成师卦。（“之”有“至”的意义）谦卦下注“初之三”，指复卦的第一爻阳爻与第三爻阴爻交换而成谦卦。……（余仿此）

姤卦下注“初之二”，指姤卦的第一爻阴爻与第二爻阳爻交换而成同人卦。履卦下注“初之三”，指姤卦的第一爻阴爻与第三爻阳爻交换而成履卦。……（余仿此）

2. 二阴二阳之卦的变化中，升卦下注“初之三”，指临卦的第一爻阳爻与第三爻阴爻交换而成升卦。明夷卦下注“二之三”，指临卦的第二爻阳爻与第三爻阴爻交换而成明夷卦。……（余

仿此)

无妄卦下注“初之三”，指遁卦的第一爻阴爻与第三爻阳爻交换而成无妄卦。讼卦下注“二之三”，指遁卦的第二爻阴爻与第三爻阳爻交换而成讼卦。……（余仿此）

3.三阴三阳之卦变化中，恒卦下注“初之四”，指泰卦的第一爻阳爻与第四爻阴爻交换而成恒卦。丰卦下注“二之四”，指泰卦的第二爻阳爻与第四爻阴爻交换而成丰卦。……（余仿此）

益卦下注“初之四”，指否卦的第一爻阴爻与第四爻阳爻交换而成益卦。涣卦下注“二之四”，指否卦的第二爻阴爻与第四爻阳爻交换而成涣卦。……（余仿此）

4.四阴四阳之卦的变化中，大过卦下注“初之五”，指大壮卦的第一爻与第五爻阴爻交换而成大过卦。兑卦下注“三之五”，指大壮卦的第三爻阳爻与第五爻阴爻交换而成兑卦。……（余仿此）（离卦下“二之上”，四库本及各版本均误“初之上”，今改正。）

颐卦下注“初之五”，指观卦的第一爻阴爻与第五爻阳爻交换而成颐卦。艮卦下注“三之五”，指观卦的第三爻阴爻与第五爻阳爻交换而成艮卦。……（余仿此）

5.至于卦图中不列五阴五阳之卦，因为五阴之卦的另一爻为阳，实际上也就是一阳之卦，而五阳之卦的另一爻为阴，实际上就是一阴之卦。虞氏卦图开始便列“一阴一阳之卦各六”，故不再列“五阴五阳”之卦的变化图式，以免重复。

6.关于中孚和小过两卦，由于无法按照本卦中一个阴爻与一个阳爻交换的原则，所以没有排入。

如果在四阳爻二阴爻一类的卦中，以大壮（䷡）变成中孚（䷼），需要把大壮卦的三、四两爻与五、六两爻交换。这就违反了一爻交换的规则。

如果在四阴爻二阳爻一类的卦中，以观卦（䷓）变成小过（䷽），则要把观卦的三、四两爻与五、六两爻互换。这也违反了只以一个爻交换的规则。

故此，中孚、小过两卦，被列为例外，作为“变例”。

7.至于乾、坤二卦，被认为一切变卦的基础，所以也单独排列。

总而言之，虞翻的卦变图，有一定的变化规则，完整简明。其不足之处有以下两点：

1.卦图在排列形式上整齐划一，脉络分明，但缺少各组卦序中的内在联系，尽管虞氏在各个个别卦变上大都有说明变化的来源。因此虞图不如京房八宫卦变图其世应、飞伏、月建等等理论在每一宫中都相互联络，形成统一的整体。

2.虞氏卦图所变各卦，在变化中有少数重复。如在四阴四阳之卦变化中，大壮卦所变成的大过。鼎、革、离四卦与二阴二阳之卦变化中遁卦所变成大过、鼎、革、离四卦重复。

又如观卦所变成的颐、屯、蒙、坎四卦与临卦所变成的颐、屯、蒙、坎四卦也有重复。

这些不足都是其卦变法则所造成的。

（冒怀辛）

（4）李之才卦变反对图

李之才字挺之，北宋人，据说传授了陈抟一派的易学。《宋史》称他“图书象数变通之妙，秦汉以来少有知者”。他又兼通历法，时人刘羲叟的“羲叟历法”即从李之才授受而来。邵雍与李同时，也曾向李之才问学。这些都是李之才的学术背景。

李之才的卦变图流传有二。一为《变卦反对图》，一为《六十四卦相生图》。这两个图都以乾坤二卦为所有各卦的根源，但演变与排列方式两图各不相同。

南宋时朱震《汉上易传》中载有此二图。清初毛奇龄的《推易始末》中也引此二图，并加评论。现分别介绍如下：

李挺之变卦反对图

乾坤二卦为易之门万物之祖图第一：（原注：旧本曰功成无为图）

乾老阳☰

坤老阴☷

乾坤相索三变六卦不反对图第二：

（坤体而乾来交。） 颐☶ 小过☱ 坎☵

（乾体而坤来交。） 大过☱ 中孚☴ 离☲

乾卦一阴下生反对变六卦图第三：

姤☵ 同人☶ 履☵

丰☱ 丰☱ 丰☱

坤卦一阳下生反对变六卦图第四：

复☱ 师☶ 谦☶

隆☱ 升☱ 泰☱

乾卦下生二阴各六变反对变十二卦图第五：

遁☶ 讼☱ 无妄☱

丰☱ 丰☱ 丰☱

睽☱ 兑☱ 革☱

夬☱ 夬☱ 夬☱

坤卦下生二阳各六变反对变十二卦图第六：

临☱ 明夷☱ 升☱

临☱ 临☱ 临☱

蹇䷦ 艮䷳ 蒙䷃

蠱䷑ 巽䷸ 屯䷂

乾卦下三阴各六变反对变十二卦图第七：

否䷋ 恒䷟ 丰䷶

遯䷠ 解䷧ 涣䷺

归妹䷵ 节䷻ 既济䷾

豫䷏ 涣䷺ 姤䷫

坤卦下生三阳各六变反对变十二卦图第八：

泰䷊ 损䷨ 贲䷖

兑䷹ 震䷲ 艮䷳

蛊䷑ 井䷯ 未济䷿

颐䷚ 困䷮ 姤䷫

图中某些卦，正看是一卦，颠倒过来，变成另一卦。如泰卦（䷊）是一个卦，颠倒过来变成否卦（䷋），屯卦（䷂）是一个卦，颠倒过来成蒙卦（䷃），所以此图称为“反对图”。

全图分为八个图表。

1.第一图首列乾、坤二卦，称为“万物之祖”。所有各卦都从乾、坤变化而来。

2.第二图列出六个卦。其中颐、小过、坎三卦的本体原是坤卦，而坤卦的一、六两爻阴爻变阳爻就成为颐卦，三、四两爻阴爻变阳爻就成为小过，二、五两爻阴爻变阳爻就成为坎。李之才对这些变化称为“坤体而乾来交”。

第二图中，大过、中孚、离三个卦的本体原是乾卦，而乾的一、六两爻阳爻变阴爻，就成为大过，三、四两爻阳爻变阴爻就成为中孚，二、五两爻阳爻变阴爻就成为离。李之才对此变化称为“乾体而坤来交。”

可注意到上述六个卦不能颠倒。如颠倒过来，仍是原来的卦，不能变成另一个卦。所以李之才称这六卦组成的卦图为“不反对图”。

3. 第三图的变化方式是：

以乾卦的第一爻阳爻变阴爻而成姤卦。

乾卦的第二爻阳爻变阴爻而成同人卦。

乾卦的第三爻阳爻变阴爻而成履卦。

再把姤颠倒过来，就成为夬卦。

把同人颠倒过来，就成为大有卦。

把履颠倒过来，就成为小畜卦。

4. 第四图的变化方式是：

以坤卦的第一爻阴爻变阳爻而成复卦。

坤卦的第二爻阴爻变阳爻而成师卦。

坤卦的第三爻阴爻变阳爻而成谦卦。

再把复、师、谦三卦颠倒过来，分别形成剥、比、豫三卦。

5. 第五图的变化方式是：

以乾卦的初、二两爻阳爻变阴爻，成为遁卦。

乾卦的初、三两爻阳爻变阴爻，成为讼卦。

乾卦的二、三两爻阳爻变阴爻，成为无妄卦。

把遁、讼、无妄三卦颠倒过来，就分别形成大壮、需、大畜三卦。

再以乾卦的三、五两爻阳爻变阴爻，成为睽卦。

以乾卦的四、六两爻阳爻变阴爻，成为兑卦。

以乾卦的二、六两爻阳爻变阴爻，成为革卦。

把睽、兑、革三卦颠倒过来，就分别形成家人、巽、鼎三

卦。

6.第六图的变化方式是：

以坤卦的初、二两爻阴爻变阳爻，成为临卦。

坤卦的初、三两爻阴爻变阳爻，成为明夷卦。

坤卦的二、三两爻阴爻变阳爻，成为升卦。

把临、明夷、升三卦颠倒过来，就分别形成观、晋、萃三卦。

再以坤卦的三、五两爻阴爻变阳爻，成为蹇卦。

以坤卦的四、六两爻阴爻变阳爻，成为艮卦。

以坤卦的二、六两爻阴爻变阳爻，成为蒙卦。

把蹇、艮、蒙三卦颠倒过来，就分别形成解、震、屯三卦。

7.第七图的变化方式是：

以乾卦的一、二、三爻阳爻变阴爻，成为否卦。

乾卦的一、五、六爻阳爻变阴爻，成为恒卦。

乾卦的二、五、六爻阳爻变阴爻，成为丰卦。

把否、恒、丰三卦颠倒过来，就分别形成泰、咸、旅三卦。

再以乾卦的三、五、六爻阳爻变阴爻，成为归妹卦。

以乾卦的三、四、六爻阳爻变阴爻，成为节卦。

以乾卦的二、四、六爻阳爻变阴爻，成为既济卦。

把归妹、节、既济三卦颠倒过来就分别形成渐、涣、未济三卦。

8.第八图的变化方式是：

以坤卦的一、二、三爻阴爻变阳爻，成为泰卦。

坤卦的一、二、六爻阴爻变阳爻，成为损卦。

坤卦的一、三、六爻阴爻变阳爻，成为贲卦。

把泰、损、贲三卦颠倒过来，就分别形成否、益、噬嗑三卦。

再以坤卦的二、三、六爻阴爻变阳爻，成为蛊卦。

以坤卦的二、三、五爻阴爻变阳爻，成为井卦。

以坤卦的二、四、六爻阴爻变阳爻，成为未济卦。

把蛊、井、未济三卦颠倒过来，就分别形成随、困、既济三卦。

以上通过乾坤二卦中阴阳爻的变化，以及变化后的颠倒反对，把易经六十四卦组成一个有规律的变化图式。

这一《变卦反对图》在形式上简明清楚、有条理。其不足之处是：

1. 上列第三、四两图卦变，是用一个爻的变化，而第五、第六两图卦变则需用两个爻的变化，第七、第八两图卦变则需用三个爻的变化。这些不如前述虞翻卦变图，全部用一爻变化，便可演出六十四卦。

2. 卦图中有个别重复之处。第七图的否、泰与第八图泰、否重复。既济、未济二卦也在第七图与第八图重复。毛奇龄说：“否、泰、二济重见。似乎六十四卦外多此四卦，何以解之？”（见毛著《推易始末》卷二）

（冒怀辛）

（5）李之才六十四卦相生图

李挺之六十四卦相生图：

（乾坤者，诸卦之祖。） 姤䷫ 乾一爻而为姤

复䷗ 坤一爻而为复

凡卦一阴五阳者，皆自复卦而来，复一爻五变而成五卦：

师䷆ 谦䷎ 豫䷏

比䷇ 剥䷖

凡卦五阳一阴者，皆自姤卦而来，姤一爻五变而成五卦：

同人䷌ 履䷉ 小畜䷈

大有䷍ 夬䷪

遁䷗ 乾再交而为遁

临䷒ 坤再交而为临

凡卦四阴二阳者，皆自临卦而来，临五复五变而成十四卦：

(第一四变。) 明夷䷣ 震䷲ 屯䷂

颐䷚

(第二复四变。) 升䷭ 解䷧ 坎䷜

蒙䷃

(第三复三变。) 小过䷽ 萃䷬ 观䷓

(第四复二变。) 蹇䷦ 晋䷢

(第五复一变。) 艮䷳

凡卦四阳二阴者，皆自遁卦而来，遁五复五变而成十四卦：

(第一四变。) 讼䷅ 巽䷸ 鼎䷱

大过䷛

(第二复四变。) 无妄䷘ 家人䷤ 离䷝

革䷰

(第三复三变。) 中孚䷼ 大畜䷙ 大壮䷡

(第四复二变。) 睽䷥ 需䷄

(第五复一变。) 兑䷹

否䷋ 乾三交而为否

泰䷊ 坤三交而为泰

凡卦三阴三阳者，皆自泰卦而来，泰三复三变而成九卦：

（第一三变。） 归妹䷵ 节䷻ 损䷨

（第二复三变。） 丰䷶ 既济䷾ 贲䷖

（第三复三变。） 恒䷟ 井䷯ 蛊䷑

凡卦三阳三阴者，皆自否卦而来，否三复三变而成九卦：

（第一三变。） 渐䷴ 旅䷷ 咸䷞

（第二复三变。） 涣䷺ 未济䷿ 困䷮

（第三复三变。） 益䷩ 噬嗑䷔ 随䷐

这是李之才的六十四卦相生图。南宋高宗时朱震的《汉上易传》及孝宗时林至的《易裨传》中均载此图。清初黄宗羲《易学象数论》，胡渭《易图明辨》中均转引此图。先就原图说明如下：

1. 相生图也以乾坤二卦为诸卦之祖。

2. 乾卦初爻阳爻变阴爻成姤卦（䷫）。所有一阴五阳之卦都从姤卦变化而来。共得五卦。

坤卦初爻阴爻变阳爻，成复卦（䷗）。所有一阳五阴之卦都从复卦变化而来。共得五卦。

3. 乾卦初、二两爻阳爻变阴爻，成为遁卦（䷗）。

所有四阳二阴之卦都从遁卦变化而来，共计十四卦。

坤卦的初、二两爻阴爻变阳爻，成为临卦（䷒）。

所有四阴二阳之卦都从临卦变化而来，共计十四卦。

4. 乾卦初、二、三爻阳爻变阴爻成为否卦（䷋）。

通过否卦的三个阴爻变动而形成九个三阴三阳的卦。

坤卦的初、二、三爻阴爻变阳爻，成为泰卦（䷊）。

通过泰卦的三个阳爻变动，也形成九个三阴三阳的卦。

5. 以上除乾、坤二卦为变化的基础，以及姤、复、临、遁、否、泰是六个主变的卦以外，共变出一阴五阳、一阳五阴之卦十个，四阴二阳、四阳二阴之卦二十八个，三阴三阳或三阳三阴之卦十八个。总计为六十四卦。

这个卦图的特点是：

1. 从乾、坤二卦所变出的各卦，全无重复。以之与虞翻卦变中有八个卦重复（见前），以及李之才本人的《反对图》中有四个卦重复（见前），比较起来，更为简洁。

2. 变化时专以下卦（指初、二、三爻）的变动为主。

3. 问题是在变化中有时是一个爻的变动，如临卦变化中的第一、二变。有时是两个爻的变动，如临卦变化中的三、四、五变。

这样便在形式上、变化规则上不统一。

4. 按传统易学见解，凡是卦变要有经文的依据。胡渭在《易图明辨》卷九中提出此图把震、坎、艮生于临，而巽、离、兑生于遁，是不符合《易经·说卦》中乾坤生六子的理论。

然而我们从排列上看，这是一个秩序井然的卦变图。后来朱熹《周易本义》书首九图之一的卦变图，不无受到李挺之此图的影响。

（冒怀辛）

（6）朱熹卦变图

朱熹卦变图见于他所著《周易本义》卷首。原图如下：

凡一阴一阳之卦各六，皆自复、姤而来：

（五阴五阳，卦同图异。）

䷖剥䷖比䷇豫䷏谦䷎师䷆复

䷛夬䷪大有䷍小畜䷈履䷉同人䷌姤

凡二阴二阳之卦各十有五，皆自临、遁而来：

（四阴四阳，卦同图异。）

䷚颐䷚屯䷂震䷲明夷䷣临

䷃蒙䷃坎䷜解䷧升

䷋艮䷳蹇䷦小过

䷢晋䷢萃

䷓观

䷛大过䷛鼎䷱巽䷸讼䷅遁

䷰革䷰离䷝家人䷤无妄

䷥兑䷹睽䷥中孚

䷄需䷄大畜

䷗大壮

凡三阴三阳之卦各二十，皆自否、泰而来：

䷧损䷨节䷻归妹䷵泰

䷥贲䷖既济䷾丰

䷔噬嗑䷔随

䷩益

䷮蛊䷑井䷯恒

䷿未济䷿困

䷺涣

䷷旅䷷咸

䷴渐

䷋否

䷌咸䷌旅䷷渐䷴否

䷋困䷮未济䷿涣

䷯井䷯蛊

䷟恒

䷐随䷐噬嗑䷔益

䷾既济䷾贲

䷶丰

䷻节䷻损

䷵归妹

䷊泰

凡四阴四阳之卦各十有五，皆自大壮、观而来：

（二阴二阳，图已见前。）

䷍大畜䷍需䷄大壮

䷌睽䷥兑

䷌中孚

䷝离䷝革

䷤家人

䷋无妄

䷱鼎䷱大过

䷶巽

䷅讼

䷌遁

䷇萃䷇晋䷢观

䷇蹇䷦艮

䷽小过

䷜坎 ䷃蒙

䷧解

䷭升

䷌屯 ䷔颐

䷲震

䷣明夷

䷒临

凡五阴五阳之卦各六，皆自夬、剥而来：

（一阴一阳，图已见前。）

䷪大有 ䷪夬

䷈小畜

䷉履

䷌同人

䷫姤

䷇比 ䷖剥

䷏豫

䷎谦

䷆师

䷗复

朱熹把易卦除乾、坤二卦作为根本以外，其余各卦按阴爻阳爻的比例分五类，列入五个表。

1. 一阴一阳之卦各六，皆自复、姤而来，共有十二个卦。
2. 二阴二阳之卦各十五，皆自临、遁而来，共有三十个卦。
3. 三阴三阳之卦各二十，皆自泰、否而来，共有四十个卦。
4. 四阴四阳之卦各十五，皆自大壮、观而来，共有三十个卦。
5. 五阴五阳之卦各六，皆自夬、剥而来，共有十二卦。

现对朱熹卦图作分析说明如下：

1. 朱熹的卦变图与虞翻的卦变图比较，朱图多出四阴四阳卦一组与五阴五阳卦一组。

但事实上，四阴之卦也就是二阳之卦。四阳之卦也就是二阴之卦。

因此四阴四阳之卦一组与二阴二阳之卦一组，我们从图上看，只有卦序排列的不同，而实际上是重复的。

同时，一阴之卦也就是五阳之卦，一阳之卦也就是五阴之卦。

因此，在朱熹卦变图中，一阴一阳之卦与五阴五阳之卦两组只有卦序排列的不同，而这两组卦实际上也是重复的。

2. 由于朱熹卦变图的重复甚多，除乾、坤两卦外，其余六十二卦都有重复，达到124个卦。黄宗羲评论这种互相重出是“不胜其烦”（见《易学象数论》卷二）。

然而设计卦变图者本人并非不知重复。为什么要这样排列？有何用意和作用？进一步研究时值得注意分析。例如朱熹卦变图中从一阴一阳起至五阴五阳止各组的卦数与数学二项式定理中六次方乘积的系数完全相同。这一点在本章结论中再提及。

3. 朱熹卦变图与李之才的《六十四卦相生图》有类似之处。李、朱两图中，各组卦的排列顺序也大都相同，仅有个别次序不同。

可见朱熹卦变图是从李之才《相生图》而来。但李图的四阴二阳、四阳二阴以及三阴三阳、三阳三阴各组卦都没有重复，而朱图多出一系列的重复。

4. 朱图在变化时，由于有重复，一个卦可以有两个卦的来

源。如贲卦(䷖)可以从损卦(䷨)的二三两爻交换而成，又可以从既济(䷾)的五、六两爻交换而成。

又如一个卦的形成有两爻变动，而每爻有两个来源，那就有四个卦的来源。

这样，在卦变中寻找易经经文的依据，便有两种、以至四种理论，头绪纷然，莫衷一是。

总之，朱熹卦变图晚出于李之才的《相生图》。其排列重复以及变化规则有问题，在黄宗羲、毛奇龄与胡渭等人著作中，都有议及。而且图中的卦变，有的地方可引用易经来附会，有的地方又不能用经文来解释。

此外，附带提出，乾隆时王懋竑所著《朱子年谱》中一再提出论证，说明此图非朱子所著。王说：“反复参考九图（按：九图载朱熹《周易本义》书首，其中包括卦变图），断断非朱子所作，而数百年来未有抉其误者”（见王著《朱子年谱》考异卷二，四十九岁条），可作参考研究。

（冒怀辛）

（7）俞琰卦变图

俞琰字玉吾，宋末元初人，著有《周易集说》、《读易举要》、《周易爻变易蕴》、《易外别传》等书。

在《易外别传》中，有一《先天六十四卦直图》如下。

1. 卦图中第一行为乾一卦。居上。

第二行为一阴五阳之卦六卦。

第三行为二阴四阳之卦十五卦。

第四行为三阴三阳之卦二十卦。



先天六十四卦直图

第五行为四阴二阳之卦十五卦。

第六行为五阴一阳之卦六卦。

第七行为坤卦一卦。居下。

共计六十四卦，全无重复。

2. 根据俞琰的说明，在卦象中乾为天，坤为地，分列图的上下两端。坎、离为日月，排列在天地之中。

3. 俞氏此图与李之才的《六十四卦相生图》在卦的分类与变化形式上全同。仅四阴二阳之卦与四阳二阴之卦，在排列次序上稍有不同。

4. 俞图的特点是在这菱形卦图中既表现出乾、坤、坎、离即天、地、日、月的位置，同时环绕全图周围的各卦，即乾、姤、遁、否、观、剥、坤、复、临、泰、大壮、夬等十二卦正构成一个阴阳消长的变化图式。这十二卦的内容与顺序正与孟喜以来象数学者所美称的十二月消息卦，全相符合。

概言之，俞琰的《先天六十四卦直图》在排列上较之前述

李之才、朱熹的卦变图属于同类，但更清晰简明，并且反映出阴阳消长的理论。

据说李之才是上承陈抟下启邵雍的一位易学者，富有道家色彩，对此，俞琰不无受到濡染。但他自己曾说：“丹家之说虽出于《易》，不过依仿假托，非《易》之本义也”（《四库提要·道家类·易外别传》）。

虽然他指出陈、邵一派的先后天图说是炉火之术（指道教炼丹术）的演化，但他不掩饰自己也受到道教的影响。所以他的书名称为《易外别传》，而他的《先天六十四卦直图》即置于《易外别传》一书之中。

俞琰曾运用炼丹家的术语说：“乾为天、坤为地，吾身之鼎器也。离为日，坎为月，吾身之药物也。”（见《周易参同契发挥》卷上）

他又说：“阴阳一升一降，上下往来盖循环而无穷也。天地如此，人身亦如此。……一日之升降然也，一息亦然。”（转引自胡渭《易图明辨》卷九）

这些鼎器药物，呼吸吐纳的说法正是魏伯阳《参同契》一个系统的理论。于此可以看出中世纪自宋元以来道教思想与易经学说牵连之一斑。

俞氏的《易外别传》又见于道藏太玄部若字号中。（据《四库提要·易外别传》）

俞氏此图又见于元代张理《易象图说内篇》卷下，图名改为《六十四卦变通之图》。而张理的书除见于《四库全书·子部》外，还见于《道藏·洞真部·灵图类》灵字号中。这也可证明道教与易经的关系。

（冒怀辛）

(8) 来知德卦变图

来知德字矣鲜，号瞿唐，明嘉靖、万历时蜀人。自称在乡研究易学二十九年而成《周易集注》一书。

他的卦变图说与别家不同，以“错”与“综”为原则统括各卦的变化，制成各种卦图。

所谓“错”就是指一左一右两卦在同位上的阴、阳爻互不相同，称为“相错”。

如乾(☰)与坤(☷)，夬(☱)与剥(☶)，泰(☳)与否(☵)……等卦称为相错。

来氏自称“大抵错者，阴阳横相对也”(见《周易集注·易经字义·中爻》)。

所谓“综”，就是指一个卦颠倒过来成为另一个卦，则原卦与另一卦称为“相综”。

如屯(☳)倒过来成为蒙(☶)，则屯与蒙相综。

需(☵)倒过来成为讼(☶)，则需与讼相综。

师(☶)倒过来成为比(☵)，则师与比相综。

.....

来氏自称“综者，阴阳上下相颠倒也”。(见来著《周易集注·易经字义·中爻》)

根据来氏这个原则，将其有关卦变的主要图式介绍并说明如下。

1. 《伏羲圆图相错图》









来知德见到邵雍《先天圆图》上，从乾到复的三十二卦(自右向左)与从姤到坤等三十二卦(自左向右)是相错的，如

乾与坤相错，夬（䷪）与剥（䷖）相错，大有（䷍）与比（䷇）相错……直至复（䷗）与姤（䷫）相错。因此制出《伏羲圆图相错图》，并在图后注称：“因有此相错图，故不用圆图”。图式如下：

伏羲圆图相错图

圆图一左一右相错左右开列于后

乾一	乾䷀ 错 坤䷁	兑二	夬䷪ 错 剥䷖
离三	大有䷍ 错 比䷇	震四	大壮䷡ 错 观䷓
巽五	小畜䷈ 错 豫䷏	坎六	需䷄ 错 晋䷢
艮七	大畜䷙ 错 萃䷬	坤八	泰䷊ 错 否䷋
乾一	履䷉ 错 谦䷎	兑二	兑䷹ 错 艮䷳
离三	睽䷥ 错 蹇䷦	震四	归妹䷵ 错 渐䷴
巽五	中孚䷼ 错 小过䷽	坎六	节䷻ 错 旅䷷
艮七	损䷨ 错 咸䷞	坤八	临䷒ 错 遁䷗
乾一	同人䷌ 错 师䷆	兑二	革䷰ 错 蒙䷃
离三	离䷝ 错 坎䷜	震四	丰䷶ 错 涣䷺
巽五	家人䷤ 错 解䷧	坎六	既济䷾ 错 未济䷿
艮七	贲䷖ 错 困䷮	坤八	明夷䷣ 错 讼䷅

乾一	无妄  错	兑二	随  错
离三	噬嗑  错	震四	震  错
巽五	益  错	坎六	屯  错
艮七	颐  错	坤八	复  错

因有此相错图所以不用伏羲圆图。

说明：

①图上有四组“乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八”的标志，这正是邵雍先天八卦的顺序。

②可以看到“乾一”下所列的卦，其上卦必然是乾。兑二下所列的卦，其上卦必然是兑，离三下所列的卦，其上卦必然是离，……（余仿此）因为来氏此图的序列原是按照先天六十四卦圆图的卦序而列出的。

2. 《文王序卦相综图》

除去乾、坤、坎、离、大过、颐、小过、中孚等八个卦颠倒过来仍是原卦外，六十四卦中有五十六卦都可颠倒而成另一个卦，即来知德所谓相综。因此这五十六卦实际只是二十八卦。其中屯与蒙综，需与讼综，师与比综直至既济与未济相综。

从屯、蒙到二济的顺序正符合今本易经上下经的卦序，来知德把各卦相综的图称为《文王序卦相综图》。原图如下：

文王序卦相综图

序卦一上一下相综，上下开列于后

屯  蒙  比  讼 

比䷇	比	履䷉	履
否䷋	否	大有䷍	大有
豫䷏	豫	蛊䷑	蛊
观䷓	观	賁䷖	賁
复䷗	复	大畜䷙	大畜
恒䷟	恒	大壮䷡	大壮
明夷䷣	明夷	睽䷥	睽
解䷧	解	益䷩	益
姤䷫	姤	升䷭	升
井䷯	井	鼎䷱	鼎
艮䷳	艮	归妹䷵	归妹
旅䷷	旅	兑䷹	兑
节䷻	节	未济䷿	未济

以上《伏羲圆图相错图》与《文王序卦相综图》合称为《伏羲、文王错综图》。见来知德《周易集注》书首。

3. 《八卦变六十四卦图》

八卦指乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤八个主卦。其中每一卦都能变出连本卦的八个卦。

说明，

①以乾卦为例，变化如下图：

来知德八卦变六十四卦图

☰乾一变

姤☱ 初爻变

遁☶ 二爻变

否☷ 三爻变

观☴ 四爻变

剥☶ 五爻变

晋☲ 复还四爻变

大有☲ 归本卦

乾为本卦，共变七次。

乾初爻变，成为姤。这是一变。

二爻再变，成为遁。这是二变。

三爻再变，成为否。这是三变。

四爻再变，成为观。这是四变。

五爻再变，成为剥。这是五变。

第五变以后，回到四爻变，成为晋。这是六变。

六变以后，再以第六变所成的卦晋卦的初、二、三爻变，称为“归本卦”。这是七变。

七个变卦，加上本卦乾，就形成乾所属的八个卦。

②然后把兑、离、震、巽、坎、艮、坤等分别作为本卦。每一个本卦按照乾卦变化的方式，各变成八个卦。因而形成六十四卦。

来知德在说明中称这种变化为“皆自然之数……见阴阳造化自然之妙”。

事实上，来知德的八卦变六十四卦方法与汉代京房的八宫卦变法基本上相同。

其所不同处为：

①京氏易的一世卦，来知德称为一爻变。

京氏易的二世卦，来知德称为二爻变。

京氏易的三世卦，来知德称为三爻变。

京氏易的四世卦，来知德称为四爻变。

京氏易的五世卦，来知德称为五爻变。

京氏易的游魂卦，来知德称为复还四爻变。

京氏易的归魂卦，来知德称为归本卦。

②京氏易八宫中八个本卦（或纯卦）的次序排列为1乾、2震、3坎、4艮、5坤、6巽、7离、8兑。

来氏不称八宫，而称“乾所属”、“兑所属”、“离所属”……其顺序为1乾、2兑、3离、4震、5巽、6坎、7艮、8坤。

京易八宫顺序根据易传乾坤六子的理论已见前述。

而来氏的八卦顺序则是与邵雍的先天八卦圆图及方图的卦序相同。可说他的卦变图是京房易图与邵雍易图二者的结合。在这一基础上又结合他的“错综”方法，演化成各种易图。

（冒怀辛）

4.《八卦所属自相错图》

原图见下页，

说明：

1.由图可见乾（☰）与坤（☷），兑（☱）与艮（☶），离（☲）与坎（☵），震（☳）与巽（☴）八个主卦中有四对是左右阴阳爻互异而“相错”。

2.也可看出，八个主卦按照《八卦变六十四卦图》所变化出的所属各卦，也是依次“相错”。

如姤与复错，遁与临错，否与泰错……等等。

3.由于邵雍先天八卦的顺序是①乾、②兑、③离、④震、⑤巽、⑥坎、⑦艮、⑧坤，所以来氏图中乾及所属各卦与坤及所属各卦相错，称为“乾坤一与八错”，因为乾的顺序是1，而

来瞿唐先生八卦所属自相错图

巽  震	坎  离	艮  兑	坤  乾
小畜  豫	节  旅	贲  困	复  姤
家人  解	屯  鼎	大畜  萃	临  遁
益  恒	既济  未济	损  咸	泰  否
无妄  升	革  蒙	睽  蹇	大壮  观
噬嗑  井	丰  涣	履  谦	夬  剥
颐  大过	明夷  讼	中孚  小过	需  晋
蛊  随	师  同人	渐  归妹	比  大有
五错 四与 震巽	六错 三与 离坎	七错 二与 兑艮	八错 一与 乾坤
则 所 属 自 然 相 错			

坤的顺序是8。

仿此，艮及所属各卦与兑及所属各卦的相错，称为“兑艮二与七错”。

离与坎，震与巽及所属各卦相错，同样仿此，分别称为“三与六错”，“四与五错”。

4. 所以图末来氏注明：

“乾坤一与八错，则所属自然相错。

兑艮二与七错，则所属自然相错。

离坎三与六错，则所属自然相错。

震巽四与五错，则所属自然相错。”

这说明乾坤等八个本卦中有四对相错。而相错的本卦，按照一定规则即前述八卦变六十四卦的规则，所变成的所属各卦，也必然相错。

5.《八卦所属相综图》

原图如下：

来瞿唐八卦所属相综图

文王序卦正综						文王序卦正综					
姤综夫					乾之属	节综涣					坎之属
遁综大壮	剥	观	否	遁	姤	屯综蒙	丰	革	既济	屯	节
	䷖	䷓	䷋	䷗	䷫		䷶	䷰	䷾	䷂	䷻
否综泰	䷋	䷓	䷋	䷋	䷋	既济综未济	䷾	䷱	䷾	䷾	䷾
	䷋	䷋	䷋	䷋	䷋		䷾	䷱	䷾	䷾	䷾
观综临	䷓	䷓	䷓	䷓	䷓	革综鼎	䷱	䷱	䷱	䷱	䷱
	䷓	䷓	䷓	䷓	䷓		䷱	䷱	䷱	䷱	䷱
剥综复	䷖	䷖	䷖	䷖	䷖	离之属	䷱	䷱	䷱	䷱	䷱
	䷖	䷖	䷖	䷖	䷖		䷱	䷱	䷱	䷱	䷱
<p>○乾之属自姤至剥 顺行与坤所属相 综</p>						<p>○坎之属自节至丰 顺行与离所属相 综</p>					
<p>坤之属自复至夫 逆行与乾所属相 综</p>						<p>离之属自旅至涣 逆行与坎所属相 综</p>					

文王序卦正综

贲综噬嗑

大畜综无妄

损综益

睽综家人

履综小畜

艮之属

履 睽 损 大畜 贲

䷉ ䷥ ䷨ ䷙ ䷖

噬嗑无妄 益家人小畜

履之属

属相综

巽之属自小畜至噬嗑逆行与艮所

综

顺行与巽所属相

○艮之属自贲至履

文王序卦正综

豫综谦

解综蹇

恒综咸

升综萃

井综困

震之属

豫 解 恒 升 井

䷏ ䷧ ䷟ ䷭ ䷯

谦 蹇 咸 萃 困

震之属

顺行与兑所属相

综

兑之属自困至谦

逆行与震所属相

○震之属自豫至井

如图，乾之属的姤、遁、否、观、剥五个卦其顺序顺数过去，与坤所属的复、临、泰、大壮、夬五个卦其顺序倒数过来，即夬、大壮、泰、临、复，这两组卦是相综的。

也就是说，乾所属的前五个卦与坤所属的前五个卦的“逆行”，分别相综，即姤、遁、否、观、剥与夬、大壮、泰、临、观分别相综。如图可见：

姤与夬相综，正看是姤，颠倒过来即是夬。

遁与大壮相综，正看是遁，颠倒过来即是大壮。

否与泰相综，正看是否，颠倒过来即是泰。

观与临相综，正看是观，颠倒过来即是临。

剥与复相综，正看是剥，颠倒过来即是复。

仿此，除乾坤外，其余六个纯卦中：

坎之属的五个卦“顺行”与离之属的五个卦“逆行”。

艮之属的五个卦“顺行”与巽之属的五个卦“逆行”。

震之属的五个卦“顺行”与兑之属的五个卦“逆行”。

也都是相综的。

以上八个主卦乾与坤，坎与离，艮与巽，震与兑以及八主卦所属的前五卦分别相综，来知德制图来表示，称之为《文王序卦正综图》。

此图之所以称为“正综”，是与“杂综”互相比照的。“杂综”指八个本卦所属的最后二卦，在不同条件下也形成相综状态，而称为“杂综”。

“杂综”的图式见下页。

说明：

1. 来氏此图以乾、坤、坎、离为四正之卦，艮、巽、震、兑为四隅之卦。

2. 乾卦所属最后两卦（来氏图中称临尾二卦）为晋与大有，不能与坤卦所属最后两卦相综。

而晋可与坎所属的明夷相综。大有可与离所属的同人相综。

3. 坤卦所属最后两卦（来氏称临尾二卦）为需与比，不能与乾卦所属最后两卦相综。

八卦四正综四正临尾二卦图

文王序卦杂综

四正与四正相综

乾	晋综坎之明夷 大有综离之同人
坤	需综离之讼 比综坎之师
坎	明夷综乾之晋 师综坤之比
离	讼综坤之需 同人综乾之大有

乾坤综坎离

坎离综乾坤

八卦四隅综四隅临尾二卦图

文王序卦杂综

四隅与四隅相综

艮	中孚错兑之小过 渐综兑之归妹
巽	颐错震之大过 蛊综震之随
震	大过错巽之颐 随综巽之蛊
兑	小过错艮之中孚 归妹综艮之渐

艮巽综震兑

震兑综艮巽

而需可以与离所属的讼相综，比可与坎所属的师相综。

4. 由于乾、坤所属最后两卦不能自相综，但可与坎离所属最后两卦分别相综，而乾、坤、坎、离皆为四正之卦，所以来氏图中标志为“四正与四正相综”。

5. 艮之所属最后两卦（来氏所谓临尾二卦）为中孚与渐。

其中中孚与兑之所属临尾二卦中之小过不能相综而是相错（作为例外）渐与兑之所属临尾二卦中之归妹则是相综。

6. 巽之所属最后两卦（来氏称临尾二卦）为颐与蛊。

其中颐卦与震之所属最后两卦中的大过不能相综，而是相错（也作为例外），蛊与震之所属最后两卦中的随卦则是相综。

7. 由于艮与兑，震与巽之临尾二卦相综（有两个例外），而艮、巽、震、兑被视为四隅之卦，所以来氏图中称之为“四隅与四隅相综”。

8. 艮与兑，巽与震所属最后临尾二卦相综之中有两个例外，是由于中孚（䷼）与小过（䷽）以及大过（䷛）与颐（䷚）四个卦颠倒过来，仍是原卦，不能相综，只能相错的缘故。

9. 至于来氏图中临尾二卦的相综称为“杂综”，他的理论是：“若乾坤所属尾二卦晋、大有、需、比之类，乃术家所谓游魂、归魂出于乾坤之外者，非乾坤五爻之正变，故谓之杂综。”（见来氏《易经集注·易经字义·综》条）

总而言之：

1. 来知德的卦变以“错”与“综”的方法为主，贯穿到他所设计的各个卦图中。

2. 来氏卦图中各卦变化的经文依据，来氏也时有说明。例如，他说：“如噬嗑利用狱。贲乃相综之卦，亦以狱言之。旅、丰

二卦亦以狱言者，皆以其相综也。”（见来氏《易经集注·易经字义·综》条）

3. 来氏卦图的作用，除了他引证《易经》《易传》来阐发其带有中世纪局限的对于天时人事的理论外，还可研索其具有对称匀称、互相关连、结构整齐、变化一致的数字排列意义。

4. 如前所述，来知德的《八卦变六十四卦图》与汉代京房的八宫卦变图方式方法全同。

京房的卦变法，南北朝时北周卫元嵩的《玄包》中即已仿照。惠栋《易汉学》卷四《京君明易》开卷即引《火珠林》的《八卦六位图》，即是用京房的卦变法。南宋初邵雍一派象数学者张行成在其所著《玄包数总义》的自序中说：“卫先生《玄包》其法合于《火珠林》。”又说：“《火珠林》之用合于《京房易》。”（据《丛书集成》本张著《玄包数总义》）

于此可见，京房独创一格的卦变法，从隋、唐以前的卫元嵩《玄包》到明代后期的来知德卦变图，一直相沿运用。这是研究京氏易流传的一个线索。

（冒怀辛）

（9）卦变图的理论意义

《易经》所有的卦后来都被用为代表宇宙所有事物的符号。

举凡自然界的天、地、雷、风、水、火、山、泽，人事的吉、凶、悔、吝、存、亡、安、危，运动形式的往、来、上、下、盈、亏、消、息，等等，都被卦变图的创作者利用卦和爻及卦爻的变动来说明。

从局部来说，例如《左传》、《国语》中多处记载的“之卦”，又如朱熹晚年上封事时著的《遁》之《家人》卦，（王懋竑《朱子年谱》六十六岁条）这些都是用卦变来解说个别现象和问题的历史事例。

从总体来说，对宇宙间事物的运动变化及相互联系进行综合概括，并加以理论说明的，在易学史上连篇不绝。而历代易学家的卦变图，在不同程度上，对此作了各种尝试，从而为阐发易学理论，起了一定作用。

现就某些一些卦变图，试为说明其理论意义与作用如下：

1.从总的意义上看，某些卦变图在一定程度上，反映了客观事物的运动变化与发展。

如孟喜的十二月辟卦，在卦爻上反映出一年中阴阳寒温的消长。

俞琰的《先天六十四卦直图》中列出了天地日月的相对位置，以及阴阳相互生成并不断循环发展的模式。

从俞氏此图（见本章第六节）的外沿周围各卦来看，从一阳之卦发展到六阳之卦，然后转化为一阴之卦到六阴之卦。从图式上看，这一变化运动是循环、反复而不尽的。

这思想来自邵雍。邵雍说：“阴生阳，阳生阴，阴复生阳，阳复生阴，是以循环而无穷也。”（见胡渭《易图明辨》卷九所引，上海古籍出版社版151页。又见邵雍《皇极经世书》卷一四《观物外篇》下，上海古籍出版社影印本803—1076页）

邵雍的思想是对《易经》中某些意思的发挥，

《复》卦九三象辞说：“反复其道。七日来复，天行也。”这认为反复进行是自然规律。

《泰》卦九三象辞说：“无往不复，天地际也。”这是说有

往必有复，不断往复前进。

《系辞》下也说：“穷则变，变则通，通则久。”这也是指出事物运动、变化、发展是无穷的。

除邵雍外，这一循环往复而又不断发展的思想，在宋代理学家理论中也占重要地位。略举两例如下。

程颐说：“天下之理，动则终而复始，所以恒而不穷。恒非一定之谓也。一定则不能恒矣。惟随时变易，乃常道也。”（《伊川易传·恒象传》）

朱熹语录中记：

“问：天地会坏否？”

曰：不会坏。……混沌一番，人物都尽，又重新起。”

（《朱子语类》卷一，理气上）

“问：不知人物消磨尽时，天地坏也不坏？”

曰：既有人物，如何得不坏？但一个坏了，便有一个生得来。”（转引《蔡氏九儒书》卷二《皇极经世指要》38页下6行）

如此之类见解，宋明以来易学思想中常有表达。

朱熹的“一个坏了一个生”说法，今天看来仍然具有合理的性质。

恩格斯在《自然辩证法》前言中论物质的运动形态时提到“无限时间内宇宙之永远重复的继续更替”，并说“这就是物质在其中运动的永恒的循环。”这与千百年前中国古代思想家的见解可以互相参证。

总而言之，从《易经》、《易传》到后世某些易学家的宇宙观中具有事物循环发展观念，其中包含正确因素。

这一思想在某些卦变图上反映出来，是卦变图的意义和作

用的一个重要方面。

2.从古代天文、历法上看,某些易卦图反映出时令、气节的变化。举例如下:

一年可分四季,又分为二十四气,七十二候。

汉代孟喜的《六日七分图》(见惠栋《易汉学》卷一《孟长卿易》)中以震、离、兑、坎四卦分别代表春分、夏至、秋分、冬至。而这四个卦的二十四个爻分别代表二十四个节气。

孟喜的《卦气七十二候图》中则以十二个辟卦的七十二爻分别代表一年七十二候。

至于《六日七分图》中四正卦(指震、离、兑、坎)以外的六十个卦,其卦序排列的方法,则见于《魏书·律历志》所记《正光历》中的推四正卦术。推四正卦术中以每月分配五卦,十二个月与六十个卦互相配合。无论十二月或六十卦,其变化发展都是周而复始的。

《新唐书》卷二十七上《历志》三上,所记天文学家一行的《卦议》中,对孟喜的卦气说有详论。这些都说明卦变图与天文历法有某些联系。

3.对于数学来说,某些卦变图的形成,有可能利用了同时代的数学成就。

例如前述朱熹卦变图,后人议论其缺点为有重复。然而朱熹卦变图的构成符合数学中的二项式定理。

朱熹卦图的组成为:

一阴一阳之卦各六

二阴二阳之卦各十五

三阴三阳之卦各二十

四阴四阳之卦各十五

五阴五阳之卦各六

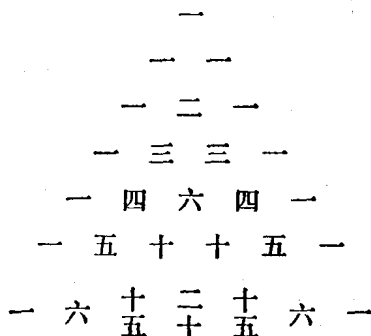
而二项式定理六次方的乘积是：

$$(a+b)^6 = a^6 + 6a^5b + 15a^4b^2 + 20a^3b^3 + 15a^2b^4 + 6ab^5 + b^6$$

其系数为 1、6、15、20、15、6、1，

正与朱熹卦图中各类卦的数目相同。

清初李光地等编撰的《周易折中》卷二十一《启蒙附论》中载有《加倍乘方图》如下：



上图原见于南宋末数学家杨辉的《详解九章算法》中。其书中记“出《释锁算言》，贾宪用此术”。而贾宪是北宋末、南宋初著名的人，与朱熹时代接近。

我们见到，此图最下一层的数字，正是二项式六次幂展开后的各项系数，也正是朱熹卦变图中各组卦的数目。

所以《易学启蒙附论》的编者在案语中说：“朱子卦变之图，以此而定也，其倍法同于画卦，而其多寡错综之数，则卦变用之。”（见《四库全书·御纂周易折中》卷二一，六四）

这是卦变图与数学理论有关的一个事例。

（冒怀辛）

第五编 易学与中华学术

一 概述

(1)《易》道对各个文化分支的普遍影响

《周易》这部书对传统文化的影响至深且巨，在中国文化史上占有极为重要的地位，人们普遍承认这是一个无可置疑的历史事实。但是，怎样来解释这个事实，如何估价它在文化史上的地位和作用，却是见仁见智，众说纷纭，存在着许多不同的看法。就主要倾向而言，有四种看法是具有代表性的：一种看法认为，《周易》本是卜筮之书，其中所蕴含的巫术文化的智慧就是中国文化的基因，因而应从卜筮的角度来解释。另一种看法认为，虽然《周易》由卜筮演变而来，但它的宝贵之处不在卜筮，而在于卜筮里边蕴含着的哲学内容，卜筮不过是它的死的躯壳，哲学才是它的本质，因而应从哲学的角度来解释。第三种看法认为，《周易》是一部讲天文历法的书，也就是一部科学著作，其中所蕴含的科学思维不仅对古代的科学产生了深刻的影响，而且与现代自然科学的基本思想相吻合，因而应从自然科学的角度来解释。第四种看法认为，《周易》是一部史学著作，其中保存了多方面的古代珍贵史料，特别是反映了

殷周之际的历史变革，因而应从史学的角度来解释。

可以看出，研究者对《周易》的性质问题有什么样的看法，便会选择什么样的解释角度。为了对《周易》与传统文化的关系做出合理的说明，首先必须讨论一下这部书的性质问题。

应该承认，以上四种看法都能在《周易》的本文以及后人的论述中找到自己的根据，持之有故，言之成理，可以立一家之言。实际上，《周易》作为中外历史上的一种奇特的文化现象，性质十分复杂，巫术、哲学、科学、史学这几个层面的性质全都具有，也全都对中国文化产生过影响。如果我们尊重历史事实，按照历史演变的顺序把这些复杂的性质整合在一起，分清它们的主次本末，区别它们的正传与别传，从文化精神的生成角度来解释，而不是各执一端，以偏概全，那么我们就可以使以上四种彼此分歧的看法达成某种共识，从而较为全面地把握《周易》的性质，更好地来探索它与传统文化的关系了。

《周易》的复杂性质归根到底是由它的复杂的历史所造成的。按照传统的说法，《周易》成书的过程是“人更三圣（或四圣），世历三古”，即上古伏羲氏画八卦，中古周文王重为六十四卦作卦辞，周公作爻辞，下古孔子作十翼以解经。现代多数学者认为，尽管“人更四圣”未必实有其人，“世历三古”却是大体上符合实际的。这就是承认，《周易》的成书是一个历时数千年的漫长的历史演变的过程，并非一蹴而就。既然如此，它就会在这个过程中分别受到上古、中古和下古几个不同时期的文化的影响，反映不同文化的特色，而它的性质也就会变得十分复杂，不可能是那么纯粹单一了。近来人们常说《周易》为中国文化之根，意思是说中国的文化都是从《周易》这

个根上生长出来的，只要懂得了《周易》，也就懂得了中国文化。其实这个说法并不准确，因为它脱离了文化史的发展，把伏羲、《易经》与《易传》所反映的三种不同的文化背景混为一谈，使人们分不清巫术文化与人文文化的界限，对于人们正确把握《周易》的性质造成很大的障碍。

据考古发掘，人类早在新石器时期晚期就利用占卜来预测吉凶了。《周易》的发生史可以追溯到这个时期，相当于传说中的伏羲时期。由于筮占的特点是根据蓍草排列所显示的数与形的变化来预测吉凶，所以与其他的占卜形式相比，具有一种潜在的优越性，可以通过无数次的排列，逐渐把数与形的变化推演成一个整齐有序而又稳定规范的符号体系。《周易》的那一套由六十四卦、三百八十四爻所组成的符号体系，反映了这个时期受原始思维支配的巫术文化的特色。如果说这套符号体系蕴含着某种智慧，至多只能肯定其中蕴含着一种神人交感的观念，表现了人类试图掌握客观事物因果联系的努力，除此以外，不会再有什么更高深的意义，因为处于蒙昧状态的原始人是不可能产生高深的哲学思想和科学思想的。

大约于殷周之际编纂成书的《易经》则是反映了这个时期的文化背景与思维水平，实际上是继承了原始的巫术文化传统，把它推进到一个新的发展阶段。拿《易经》来与原始的筮占相比，最显著的差别就是《易经》除了那套并无高深意义的抽象的卦爻符号以外，又增加了一套由卦辞和爻辞所组成的文字表意系统，其卦爻符号是继承了原始的筮占而来的，其文字表意系统则是一个创造性的发展。虽然这套文字表意系统的素材不过是一些筮占的记录，但是经过一番整理分类、加工改造的工作，提炼成为卦辞和爻辞而系于卦爻符号之下，就具备了

多方面的功能，容纳了更大量的信息，启迪了更丰富的思路，而原始筮占的意义和性质也就从此开始逐渐变得复杂起来。

《易经》凭借它的一套文字表意系统，充分反映了殷周之际人们的精神风貌，记录了当时人们所掌握的历史知识、科学知识、政治伦理知识以及哲理性的生活知识，从而扩大了《易经》的内容，具有多方面的性质，这是原始筮占的那种抽象的卦爻符号所不具有的。关于殷周之际的史实，顾颉刚先生在《〈周易〉卦爻辞中的故事》一文中已作了很好的考证，指出有王亥丧牛羊于有易的故事、高宗伐鬼方的故事、帝乙归妹的故事、箕子明夷的故事、康侯用锡马蕃庶的故事等等。关于天文历法的知识，《丰卦》的“日中见斗”、“日中见沫”，《明夷卦》的“不明晦，初登于天，后入于地”，《复卦》的“七日来复”等等，都是明显的例证。关于政治伦理知识，有《临卦》的“知临，大君之宜，吉”，《益卦》的“有孚惠心，勿问，元吉”，《谦卦》的“谦谦君子”，《恒卦》的“不恒其德，或承之羞”等等。关于哲理性的生活知识，有《泰卦》的“无平不陂，无往不复”等等。但是，从总体来看，《易经》所记录的这些知识，其意义不在于这些知识的本身，而是为了卜筮的参考，因而我们不能把它归结为一部科学著作或史学著作，而只能看作是一部卜筮之书。

此外，从《易经》的文字表意系统还可以看出，它反映了殷周之际宗教思想的变革，接受了当时发展起来的以德配天的天命神学观念，并且把这个观念与卜筮相结合，构成一个以天人之学为理论基础的巫术操作系统。在卦爻辞中，天是一个最高的概念。这个天既有自然之天的含义，也是一个主宰人事的至上神，人们可以通过合乎道德的行为获得天的福佑，天与人

相互感应。很显然，这是由原始巫术的神人交感的观念发展而来，但是，理性的成分是大大提高了，系统性的程度也更为增强了。原始巫术的神人交感的观念，其世界图式是混乱无序的万物有灵论，而以德配天的天命神学则把世界看作是一个井然有序的统一整体。因此，在这两种观念支配下的卜筮巫术，无论是就思维水平还是就文化意义而言，都是大不相同的。从原始的卜筮到《易经》的卜筮，经历了长时期的演变，中国的文化也由此而从蒙昧状态进入了文明状态，我们应该把《易经》的性质问题放在这个总的文化背景中作全面的考察。

《易传》包括十翼，是对《易经》的一部解释性的著作，大约于战国时期经多人之手陆续写成。就其思想内容的基本性质而言，诚然是一种博大精深的哲学，与《易经》本文的那种卜筮巫术大异其趣。但是，作为一部解经之作，它又不能不把用于卜筮的卦爻符号与卦爻辞奉为神圣，力图从象数与义理方面来阐发其中的意蕴，这就使得它的哲学思想具有一种特殊的性质，形成了一种哲学思想与卜筮巫术的奇妙的结合。有人强调它的卜筮的一面，其实它的卜筮经过哲学的改造，是一种哲学化了的卜筮，与《易经》本文中的那种卜筮有很大的不同。有人强调它的哲学的一面，其实它的哲学是在卜筮的基础上建立起来的，带有相当浓厚的巫术文化的色彩，而不同于其他的那些较为纯粹的哲学。因此，如果我们把《易传》的性质简单地归结为卜筮，或者简单地归结为哲学，都是失之于偏颇，不能确切地把握它的特殊性质。

《周易》是由《易经》和《易传》两部分组成的。在经学传统中，向来是经传不分，把《周易》看作是一部完整的著作，并且追溯到上古时期的伏羲，提出了“四圣一揆”的说法，

这就把《周易》的性质问题弄得更加混乱不堪。由于它具有多重结构，既包括《易经》的卦爻符号与卦爻辞，又包括《易传》的十翼，在内容上反映了上古、中古与下古三个不同时期的文化，容纳了卜筮、哲学、科学、史学各种复杂的成分，所以人们可以各执一端，根据自己的所见把它的复杂性质归结为某种单一的性质。后来易学研究中派别的分歧都是由此而来的。《四库全书总目》描述这种情况，归纳为两派六宗。所谓两派是指象数派与义理派。象数派分化为三宗，即汉儒的卜筮，京房、焦延寿的机祥，陈抟、邵雍的图书。义理派也分化为三宗，即王弼的“说以老庄”，胡瑗、程颐的“阐明儒理”，李光、杨万里的“参证史事”。加起来就是两派六宗。除此以外，《四库全书总目》还指出：“又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。”所有这些派别分歧都是由对《周易》性质问题的不同看法所引起的。这种分歧在历史上早已存在，并且一直延续到当代。尽管每一个派别都对易学研究作出了贡献，扩大了易学在传统文化中的影响，但是关于《周易》性质问题的研究也由此而增加了更大的难度，因为除了需要仔细分辨它所固有的复杂性质，还需要花费气力来克服各种历史上沿袭下来的顽固的门户之见。

鉴于目前的研究所面临的困境，我们觉得，那些由历史所造成而又各有其合理内核的门户之见不能再重复了，有必要对它们持一种超越的态度，从广义的文化史的角度对这个问题进行新的探索。所谓广义的文化，这个概念可以通过其外延与内涵之间的逻辑关系来把握，如果其外延无所不包，广泛涉及各

个文化领域，那么其内涵则必然缩小为某种本质的核心的层次。其实《四库全书总目》所说的“《易》道广大，无所不包”，早就把《周易》看作是一种广义的文化现象了，虽然它的外延广大到无所不包，而居于本质核心层次的内涵却收缩为一种很小很小的《易》道。这个《易》道就是《周易》的思想精髓或内在精神，从根本上规定了《周易》的本质属性。就《周易》所容纳的内容而言，诚然是广泛涉及到卜筮、哲学、科学、史学以及其他的许多文化领域，但是，所有这些都只是文化分支而不是广义的文化。从逻辑上来看，文化分支的属性与广义文化的属性，两者是不能等同的。只有当我们从所有这些文化分支中找到了一种可以称之为《易》道的东西，才能真正看出《周易》在外延上的扩展以及在内涵上的渗透。因此，我们对《周易》性质问题的研究可以摆脱以往的那些门户之见，而转化为一种广义的文化史的研究。如果我们结合这种在外延上无所不包的广义的文化，侧重于研究《周易》的义理内涵，极力弄清究竟什么叫做《易》道，把它的本质的核心的层次发掘出来，那么我们将不仅可以据此而较为准确地判定它的基本性质，使目前的各种分歧的看法获得一定程度的会通整合，而且可以加深我们对传统文化精神的理解，为中国文化史的研究提供一个新的视角。

《周易》的外延与内涵主要是通过《易传》而后确定的。《易传》反映了春秋战国时期人文主义高涨的文化背景，与《易经》所反映的那种宗教巫术的文化背景有很大的不同。在从《易经》到《易传》的长达七八百年的历史长河中，中国文化经历了一次从巫术文化到人文文化的重大的转化，走过了一段从合到分再从分到合的曲折的过程。人们称春秋战国时期为

世界历史上的轴心期，西方、印度、中国这三个大的文化圈都是几乎同时在这个时期形成的。轴心期打破了古代文化数千年长期保持的宁静，使精神领域变得喧闹沸腾，众多的哲学家在这三个地区首次涌现，反映了人类意识的觉醒。轴心期的特点，一方面是产生了激烈的精神冲突和思想的分裂；另一方面是通过不断的讨论、争辩和相互交流，世界上这三个地区的人类全都开始意识到整体的存在，创造了历史全景中的共同因素。这是人类历史的突破期，人类自觉地迈出走向普遍性的步伐，树立最高的追求目标，就是以轴心期为真正的起点的（参阅雅斯贝斯：《历史的起源与目标》）。如果我们把春秋战国时期的中国文化放在这种世界历史的宏观背景中来考察，它的特点和意义将会变得更加显豁。

在这个时期，西周的那种统一的无所不包的天命神学是解体了，精神领域的那种沉寂停滞的局面是打破了，诸子蜂起，百家争鸣，学术由原始的统一而走向分裂。但是，这种分裂实际上是一次意识的觉醒，思想的启蒙，文化精神的再生。尽管当时的诸子百家彼此对立，相互争辩，但是由于他们都是怀着伟大的理想，把整体性的存在作为自己的思考对象，所以也都对中国文化的发展作出了贡献，从不同的角度扩展了它的外延，深化了它的内涵，并且创造了许多共同因素，为下一个阶段的多样性的统一准备了条件。到了战国末年，学术融合的局面形成了，于是人们通过各种形式来总结这个时期的文化创造，有的派别性较强，比如儒家的荀子和法家的韩非子，有的派别性较弱，比如杂家的《吕氏春秋》。至于《易传》，更是自觉地顺应这种大融合的趋势，提出了“天下同归而殊途，一致而百虑”的著名命题，不仅比其他各家更为全面地总结了这

个时期的文化创造，而且接上了自伏羲以至《易经》的文化源头，把上古、中古、下古的文化连接成为一个完整的序列，以浓缩的形式反映了中国文化的起源、演变和发展的轨迹，特别是反映了从巫术文化向人文文化转化的轨迹。因此，由《易经》与《易传》所共同组成的《周易》，它的“世历三古”的成书史，本身就相当于一部中国文化发展史，或者相当于一部中国文化精神的生成史。如果说中国文化在轴心期产生了具有世界历史意义的伟大的转折，那么在先秦典籍中，最能全面体现这个转折意义的，除了《易传》以外，再也找不出什么其他的著作来了。秦汉以后中国文化的发展往往要回到先秦来寻找精神的原动力，而找来找去，又往往归结为由《易传》所奠定的易学传统。这种情形决不是什么历史的误会，而主要是由于《周易》的那一套八八六十四卦的符号体系以及囊括天地人三才之道的整体之学，仿佛一个巨大的海绵体，把这个时期诸子百家所创造的共同成果都吸收容纳进来，并且综合总结成为一种卷之则退藏于密的《易》道，因而理所当然地被后世公认为代表了中国文化的根本精神。

表面上看来，在《周易》的结构形式中，传是解经之作，依附于经而存在，应该是经为主体而传为从属，但是就思想内容实质以及所体现的文化意义而言，经却是依附于传而存在的，正好颠倒过来，传为主体而经为从属。自从《易传》按照以传解经、牵经合传的原则对《易经》进行了全面解释之后，《易经》原来所具有的那种宗教巫术的思想内容和文化意义便完全改变了，其卦爻符号与卦爻辞只是作为一种思想资料依附于传而存在，被《易传》创造性地转化成为具有人文理性特征的思想内容和文化意义。由于《易经》的卦爻符号与卦爻辞含

大致的分析，它的核心思想集中体现在“一阴一阳之谓道”这个命题之中。这是一个贯穿天道、地道和人道的总规律，一切事物的复杂性，一切事物的变动性，都受这个统一规律的制约。

《易传》反复强调，这个总规律放之则弥六合，卷之则退藏于密。就其外延上的扩展而言，广大悉备，无所不包。《系辞上》说：“夫《易》广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”但是，就其内涵而言，却凝聚收缩而为一。《系辞下》说：“天下之动，贞夫一者也。”这个一即本体之一，此本体之一对现象之多起着主宰支配的作用，哲学研究的任务就在于“探赜索隐，钩深致远”，把主宰支配天地人三才的阴阳变化之道探索出来。如果掌握了这个易知、易从的阴阳变化之道，那就能够以简驭繁，抓住事物变化的要领。由此可见，这个《易》道，既是世界观，又是方法论。当人们运用这个《易》道的世界观和方法论来观察解释人文问题诸如政治伦理问题时，就把易学的影响扩展到这些属于人文学科的文化领域中来了。当人们运用它来观察解释天文历法医学等问题时，也促使这些属于自然学科的文化领域受到了易学的影响。

我们曾经指出，这个《易》道是综合总结了先秦时期诸子百家的文化创造特别是儒道两家的文化创造而后形成的。在先秦各家中，道家首先运用阴阳范畴论述了自然的和谐。比如老子曾说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》四十二章）但是道家认为，“天地不仁”，这种自然的和谐对人类的命运漠不关心，其本身并不蕴含任何与人的价值理想相关的伦理意义，因而道家的思想“蔽于天而不知人”，带有一种冷性的自然主义的色彩。儒家与道家相反，侧重于论述社会人际关系的

和谐。比如《论语·学而》：“礼之用，和为贵。”但是儒家对天道的自然规律研究得不够，蔽于人而不知天，未能把他们的人文价值理想提高到深沉的宇宙意识的层次。《易传》取儒道之所长而去其所短，把这两家的自然主义与人文主义有机地结合起来，使之统一于“一阴一阳之谓道”这个命题之中。《说卦》所谓“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，这个囊括天地人的三才之道其实就是一阴一阳，

《易》道的思想精髓就在于此。如果刚柔相济，阴阳协调，自然与社会的两种对立的势力相辅相成，就达到了和谐的境界。和谐的极致，称之为“太和”。《乾卦·彖传》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”由于自然处于“太和”状态，故“首出庶物”。由于社会处于“太和”状态，故“万国咸宁”。因而在《易》道的思想精髓中蕴含着一种浓郁的人文价值理想，追求一种以“太和”为最高目标的天与人、自然与社会的整体和谐。这种“太和”思想是先秦各家中对整体和谐的最完美的论述，集中体现了中国文化的最高的价值理想。汉代以后，《周易》被奉为群经之首、六艺之原，人们对它产生莫大的兴趣，孜孜不倦地研究，运用《易》道来观察解释包括人文学科和自然学科在内的各个文化领域的问题，也使得这种价值理想薪火相传，代代相传，广泛地渗透到各个文化领域之中，从而使中国文化就整体而言都贯穿着一种立足于和谐的价值理想。

易学对中国文化的影响是一个历史的过程，在各个不同的时代有着不同的表现。这是因为各个不同的时代有着不同的时代思潮，不同的时代课题，不同的时代需要，加上包括人文和自然学科在内的众多文化领域在不同的时代的知识积累的程度

以及所探索的具体问题互不相同，所以易学不能不受这些历史条件的制约而呈现不同的面貌。比如汉代易学就不同于魏晋易学，魏晋易学也不同于宋代易学。因此，为了准确地把握易学在中国文化中的地位和影响，必须结合中国的广义的文化史进行全面的考察，而决不能单纯局限于《周易》本身。如果缺乏一种历史的全面的观点，笼统地强调《周易》为中国文化之根，就《周易》而论《周易》，那是既不能读懂《周易》，也不能理解中国文化的根本精神的。

（余敦康）

（2）各个文化分支对《易》道的援引

《易传》认为，易“弥纶天地之道”，所以在中国古代，它首先和最多的是被哲学家援引，去建立自己的哲学体系。

汉代的卦气说，乃是一种哲学学说，不是一种纯粹的气象理论，它是通过天道来明人事。它的基础，一是当时的气象理论，其特点是讲阴阳消长；一是卦爻象，用于描绘阴阳的消长。在卦气说的影响下，扬雄创造了“太玄”体系。太玄体系的现实基础也是阴阳二气的消长。它另创了一套符号系统和占卜方式。虽是独创，但显然是受《周易》的影响。

魏晋时代，《周易》，实际是当时的易学，成了玄学的重要组成部分。宋代程颐的《程氏易传》，又是理学的重要著作。同时邵雍的哲学体系，则被人称为新易学。张载的全部哲学，王夫之说：“无非易也。”就是说，都在阐发《周易》的道理。周敦颐则明确说明，太极图及图说，阐发的都是易道中最根本的道理。

明末清初的王夫之，不仅作了《周易外传》，而且作了《周易内传》，这都是他的重要哲学著作。

中国古代哲学，与政治的关系特殊密切。以致哲学家的著作，大部分篇幅都是用来讲政治。在对待《周易》的态度上，往往明是解《易》，暗中阐发自己的政治主张。如程颐解“黄裳，元吉”，就是阐发自己的政治思想。

这是一种隐晦曲折的形式，借着讲易理，为当前政治服务。还有一些政治家，直接借易理向皇帝进谏。如唐代后期著名政治家陆贽，在危难之际，用易理劝说唐德宗要虚心纳谏。他说，《易》乾下坤上曰泰，坤下乾上曰否，损上益下是益卦，损下益上是损卦。天在下而地在上，与它们本来的地位是相反的，所以说它是泰，就是由于上下交通。君上臣下是对的，但却说它是否，因为上下不交通。君上能约束自己，宽以待人，人必定拥护君上，这样才有益。反之，若蔑视别人而任意妄为，下面一定离心离德，甚至发生叛乱，这就要受到损害。我们在这些话里，可看到陆贽的苦口婆心。若单讲后面的道理，唐德宗更加不以为然，所以只好援引易理，唐德宗可能还听进一二。

类似的例子所在多有，本编易与政治一节不能一一列举，而是着重思想分析。此处只举一例，其他事例可推想而知。

维系古代政治的重要因素之一是伦理。《易传》把人间的等级尊卑和天在上、地在下联系起来，认为这是不可改变的永恒秩序，为巩固当时的制度发挥了重大作用。《易传》中“积善”、“积恶”的说法，由于被当作善恶报应说教，对中国古代的伦理教育发挥着重大作用。《易传》中讲“穷理尽性以至于命”，经常被宋明理学家引用，作为他们探究人性的经典依据。

而人性问题，又是伦理学说的基础。

《周易》看到了普遍存在的矛盾对立，以及普遍存在的斗争。但《周易》给自己规定的使命是维护现存制度，所以它重视和谐，认为高度和谐的太和状态才是天地之间最合理的状态。这样，和，或说太和，成为古代伦理观的归宿。本编易与伦理一节，着重分析了《易》道的太和思想。

《周易》不是道教的经典，但道教学者很早就引用《周易》去说明自己的教义。自宋代开始，道教学者在自己的学术活动中，更是大量地引用《周易》，引用秦汉以后或宋明时期的易学成果。明代修《道藏》，把一些易学成果，如邵雍的《皇极经世书》，如张理的《大易象数钩深图》等，整本整本地收入《道藏》。许多道教学者不仅精通易理，而且精通全部儒经。有的道士，甚至被皇帝聘去以儒学教授太子。这是由于宋代以后，儒道二家合流、特别是在思想上合流的趋势是越来越明显了。关于道教与易学的关系，本编也将有专节叙述。

从春秋战国时代起，孔子、荀子等先进思想家已明确表示不必占卜，甚至反对用《周易》去进行占卜。但秦汉以后，《周易》的占卜功能仍然存在。国家设有专门的占卜官，甚至各州县都有专职占卜官员。宋代的数学教育中，占卜是必修课。因此，占卜活动，首先是在国家政权系统中进行的。只是占卜在国家政治中的地位越来越低，它已无法取得殷周之际那样崇高的地位了。

易学和自然科学，最近成为一个专门的问题，所以本编也辟了专节。

和其他领域一样，从事自然科学的学者，也往往援引《周易》或以前的易学成果。究其原因，首先是因为这些科学家们

自幼接受的就是儒家教育。儒经中，《周易》又专讲天道。因此，在处理科学问题时，援引《周易》，可说是必然的事，就像思想家们也往往借《周易》来阐发自己的哲学、政治伦理主张一样。

援引《周易》的科学家，有些仅是受社会风气左右，并不影响他本人的数学工作。如晋代刘徽、明代程大位，在他们著作之首都赞美《周易》，但细审他们的数学工作，如何解题，如何运算，那就与《周易》无关了。也有些数学家，曾借《周易》的推卦过程建立某种数学方法，如秦九韶“大衍求一术”，借占筮方法阐述剩余定理。但这样的方法，首先是天文学中的推上元积年法。秦九韶曾从太史学过天文，熟知这个方法。在秦九韶以前的数学著作中，曾把此法简化为“物不知数”算题，但未列算法。秦九韶列出了计算方法，对数学作出了重大贡献。为了适应实际的计算方法，他不得不设想占卜中在四揲之外，还有二揲、三揲的情形。这是让《周易》去适应数学实践，而不是让数学实践适应《周易》。

还有一种情形，就是借易学理论去建立自己本学科的理论，这就是《周易参同契》。在约二千年前的古代，人们能为当时的化学建立一套理论，是非常可贵的。然而化学至今仍是一门主要依赖实验的学科，一般性的理论无法代替、甚至无法具体指导实际的实验过程，所以《参同契》问世之后，数百年间少人问津。

《周易》中的一些观念，还影响到生物等学科。但也有许多学科、特别是技术发明，不受《周易》的影响。受《周易》影响的那些学科，也不是全部学科都受影响，往往只是其中一小部分。而在受《周易》影响的那一部分，是非功过，成败得

失，古人也多有论说。为使读者全面、正确了解《周易》与科学之关系，我们对那些不受《周易》影响的，批评《周易》影响的，也作了介绍。当然也不完全。比如农学，是中国古代重要的学科，且成就甚多，著作颇丰，可说并未受《周易》影响。但限于篇幅，就不作介绍了。

和《周易》关系较深的学科还有中医。春秋时代，医和就引蛊卦解释晋国君主的病。后来陆贽对唐德宗，用的也是这种方法。此后有孙思邈要求医家学《周易》，再后是张介宾讲“医易同源”。至于医家援引卦象易理去说明病情，所在多有。因此，本编特专辟一节，讲述中医和《周易》。

目前，关于《周易》与中医的关系，已有不少论著。本编所述，与这些著作的观点，可能相同，也可能不同。此正《易传》所谓“智者见之谓之智”，“仁者见之谓之仁”。《周易》和中医关系中有许多题目，至今仍处于探索阶段，前人所述不多。不像天文、数学领域，古代谈论与易学关系的，有赞成，也有批评，得以使我们全面了解。比如中医中的阴阳观念，是来自《周易》？还是中医自身的产物？还源自何处？古人所述不多。这里，撰者只能根据历史材料，提出自己的见解。

《周易》和文学，至今少人论述。南朝刘勰著《文心雕龙》，首篇《原道》即讲《周易》。其中认为，世界是一个五彩缤纷的世界。花艳草绿，鸟章兽纹，云霞雨天，林籁如竽，即使精巧的画工乐师，也难逾其美。这是天然之“文”，这文是与物并生因而与天地并生的。人的文，则发为歌诗，著成文章。而歌诗文章之源，是太极，是易象，是河图洛书。《周易》一书，不仅焕乎文章，而且载道蕴理。刘勰认为，《系辞传》“旨远，辞文，言中，事隐”，那是文章的典范。言之凿凿，有根

有据。其他专门领域，难得有刘勰这样深入而广博的宏论。然而《易》与文学艺术关系究竟如何？则刘勰的话只能是研究的对象，而不是出论的根据。

自明代王守仁说“五经皆史”，“《易》是包牺之史”以后，清代章学诚更倡“六经皆史”。这样，《周易》又被视为史学著作。因此，《易》与史学的关系，也成为本编的一节。

此外未论及者还有不少。章学诚说：“佛氏之学，来自西域，毋论彼非世官典守之遗，且亦生于中国，言语不通，没于中国，文字未达也。然其所言与其文字，持之有故而言之成理者，殆较诸子百家为尤盛。反复审之，而知其本原出于《易》教也。”（《文史通义·易教下》）依章所论，则佛教也是源自《周易》。而唐宋以后，援易理论述佛教教义的，也代不乏人。

明初赵执谦，也是个文字学家。他说阴阳鱼太极图就是河图，并且认为，这图乃是“文字之本源，造化之枢纽”。实际上也就是说，《周易》之源就是文字之源。这种说法，汉代《乾凿度》已见端倪，其中说，三即古天字，𠄎即古地字等等。文字和音韵，可说是一门学问，文字学家往往就是音韵学家。依他们之中的有些学者，如赵执谦看来，这门学问的渊源也是《周易》。然而，《周易》和佛教，《周易》和文字音韵，本编都未能论及。

即如以上所述，易道真是纷纷，而没有论及的，尚不知凡几。这种情况表明，易道是一种各个文化领域都可以援引的道，也即普遍的道，一般的道。这样的道，就是我们今天所说的哲学。哲学，或者说易道，正因为它和一切文化领域都相通，所以任何文化领域都不能说，易道就是它那一领域里的道。用

古人的话说，即秤锤是铁，但不能说铁是秤锤。这是我们探讨易与中华学术时必须注意的问题。

本编中的多数节、条，还都是一个探索的领域，其间不同意见，一定不少，错误不当，在所难免。然而鉴于时势，不能不述。其初衷不在于以《易》与各门学术关系之众多，以证赞易道之广大弥纶，而在于清理一下各学科与易道关系之深浅究竟，使无暇顾及者也能有一全面了解，正确认识。至于实际能否与初衷相副，那要听读者之批评，受实践的检验了。

（李 申）

二 易学与政治

（1）《易》为拨乱反正之书

《易传》根据以阴阳哲学为核心的《易》道来观察解释政治领域的问题，形成了一种追求社会整体和谐的政治思想。这种政治思想受到历代许多著名的哲学家和政治家的重视，用于拨乱反正，克服由君主专制体制所造成的危机，变无序为有序，化冲突为和谐，对中国二千多年的政治文化产生了深远的影响。

就实际的政治体制而言，中国自秦以后一直是奉行君主专制的中央集权制。这种体制是根据法家的一套专制主义的理论建立起来的。法家对社会整体的看法与《易传》不同，不是立足于和谐，而是立足于冲突。他们把君臣、君民之间的关系看成是利害相反，矛盾对立，“上下一日百战”（《韩非子·扬

权》），相互进行不可调和的斗争。为了使社会不在斗争中陷入解体，他们主张加强君主专制，强化中央集权，反对臣民凭借文化道德因素参与政治，运用严刑峻法的手段来建立一种独裁统治的秩序。比如商鞅就把社会中的文化道德因素称为“六虱”，韩非则归结为“五蠹”，认为它们危害君权，必须彻底铲除。法家的这种思想把君权置于至高无上的地位，适应了专制政治的需要，因而在中国的政治文化中，专制主义一直是居于主流地位。但是，在实际的操作过程中，由于专制政治有着内在的不可克服的矛盾，总是要不断地出现各种偏差。偏差之一表现在处理君民关系上。专制政治强调君主享有绝对的权力，殊不知这种绝对权力实际上是不存在的。如果君主迷信权力的绝对性而胡作非为，不顾人民的死活，推行反人民的暴政，这就会激起人民的反抗，从而反过来否定专制政治本身。偏差之二表现在处理君臣关系上。专制政治强调君为臣纲，君主享有对臣下的绝对支配权力，臣下必须服从君主，殊不知君主在各个具体的领域都必须依赖于臣下。如果君主不懂这种依赖关系而独断专行，拒谏饰非，或偏听偏信，重用宠佞，势必上下堵塞，大权旁落，从而也否定了专制政治本身。究竟怎样纠正偏差，克服专制政治所造成的危机呢？从指导思想上来看，唯一的途径就是像《易传》那样，把君臣、君民之间的关系看成是刚柔相济、阴阳配合的统一体，强调君权的相对性而否定其绝对性，运用社会长期积淀而成的文化道德因素对君权进行某种程度的限制。因此，历代的有识之士为了治理乱世，使之恢复正常安定，往往抱着强烈的忧患意识，从《易传》中寻找拨乱反正的理论根据。这就在中国的政治文化中形成了一种以《易传》的和谐思想为主导的传统。尽管这种思想并未否定君权，

也没有达到近代民主主义的水平，但在中国历史上却是一股站在文化道德的立场与专制主义思想相抗衡的强大的力量。

《易传》的这种立足于和谐的政治思想与儒家所主张的德治仁政、道家所主张的自然无为息息相通，实际上是从阴阳哲学的角度综合总结了儒道两家思想的产物。儒家的德治仁政思想强调政治应该服从道德的制约，认为社会是由体现了血缘亲情的道德因素凝聚而成的和谐的共同体，主张在君臣上下之间提倡礼让精神，奉行相对性的伦理，而极力反对“上下一日百战”的斗争意识。孔子曾说：“能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何。”（《论语·里仁》）道家把人类社会看成宇宙整体的一个组成部分，其存在的状态是自满自足，完美和谐，不需要国家权力的外来干预，因而最理想的政治是一种顺应社会的自然本性的无为之治。《老子》五十七章说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”道家反复强调“贵以贱为本，高以下为基”，不是人民依赖君主，而是君主依赖人民，君主应“以百姓心为心”，不可滥用权力，自取灭亡。儒道两家虽然在具体的政治主张上互不相同，但在对社会整体的基本看法以及如何处理政治与文化道德的关系上却存在着很多的共通之点，与法家的专制主义思想形成鲜明的对照。《易传》的作者适应于战国末年学术大融合的趋势，根据“天下同归而殊途，一致而百虑”的原则，对儒道两家的思想进行了综合总结，由此而形成的追求社会整体和谐的思想也就具有更大的普遍性，既有儒家的浓郁的人文情怀，也有道家的深沉的宇宙意识，总的精神是站在文化道德的立场反对暴政，使政治权力能够符合植根于广大民众之中的深厚的价值理想。由于《易传》的思想本来与儒道相通，所以在

后来的发展中，能为儒道两家学者所普遍接受，儒家学者在解释《易传》时“阐明儒理”，着重发挥德治仁政的思想，道家学者则“说以老庄”，着重发挥自然无为的主张。从这个角度来看，研究中国的政治文化，发掘其中所蕴含的民主性的精华，应该以《易传》的思想作为重要的突破口。

《易传》把自然和社会看做一个整体，适用于自然界的原則同样也适用于人类社会，其根本主旨在于推天道以明人事，也就是说，根据对支配着自然界的那种和谐规律的认识和理解，来谋划一种和谐的、自由的、舒畅的社会发展的前景，使得社会领域的君臣、父子、夫妇的人际关系能够像天地万物那样调适畅达，各得其所。照《易传》看来，“一阴一阳之谓道”是适用于自然界和人类社会的一条总的原则。阳的性质为刚，阴的性质为柔，阳代表天象与人事中起着创始、施予、主动和领导作用的势力，阴代表起着完成、接受、被动和服从作用的势力。就天象而言，天是最大的阳，地是最大的阴。就人事而言，君臣、父子、夫妇也相应地区分为阴阳，阴是“地道也，妻道也，臣道也”（《坤卦·文言》），阳则与此相反，应该是天道、夫道、君道。阴阳有尊卑地位之不同，阳为尊，阴为卑。但是，阴与阳的关系是相互依存，不可分割的，缺少一方，另一方也不能存在，因而必须互相追求，阴求阳，阳求阴。如果这种追求得以顺利实现，则称之为通，反之，则为不通。通是由刚柔相济、阴阳协调所形成的一种畅达的局面，不通是阴阳刚柔形成对立而不配合交往。只有通才能促进万物化生，社会发展，不通则形成否结，阻碍化生和发展的进程。因此，就阴阳这两大势力的本性而言，既有统一的一面，也有斗争的一面。如果阳尊阴卑，协同配合，统一的一面占了上风，

就会有一种和谐的秩序。反之，如果斗争的一面占了上风，阴阳互相伤害，这就破坏了和谐，造成秩序的混乱。

《易传》反复强调，这种阴阳哲学不仅是对客观世界的一种纯粹理性的认识，而且与人们的决策活动特别是政治的决策活动紧密相连，具有强烈的实践功能。《系辞》说：“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”所谓“开物”就是开达物理，“成务”就是成就事务。由于一阴一阳之道囊括了天地万物之理，认识掌握了这个《易》道，就能启发人们的智慧，开通人们的思想。把这个《易》道用于处理实际的事务，就能通权达变，决断疑惑，进行有效的决策，采取正确的行动，做成一番事业。《系辞》进一步阐述这个思想说：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”所谓“神”，即“阴阳不测之谓神”的意思，指阴阳变化神妙不测的客观规律。“几”即阴阳变化的苗头，吉凶祸福的先兆。《易传》认为，《周易》这部书，其根本之点在于“极深而研几”，教人深刻地掌握阴阳变化的客观规律，用来指导主体的行为，使之达到随机应变、应付自如的神化境界。由于“极深”，故能通天下之志。由于“研几”，故能成天下之务。当人们有所行动，有所作为，面对着复杂变幻的客观形势而举棋不定、犹豫不决之际，只要向《周易》请教，就能得到满意的回答。因而《周易》这部书把认识客观规律和人们对这种规律的利用两者结合起来，指导人们根据形势的变化采取正确的决策，实质上是一部“开物成务”、“极深研几”之书。

为了采取正确的决策，一方面应该有对现实处境的清醒的

认识，另一方面应该有对和谐理想的执着的追求。由于现实处境在阴阳不测规律的支配之下，有时和谐，有时冲突，和谐之时少，冲突之时多，而且即使暂时呈现和谐状态，也常常因决策的失误，行为的不当，很快转化为冲突，所以《易传》强调指出，《周易》是圣人怀着忧患意识写成的一部拨乱反正之书。《系辞》说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”《易传》的这种忧患意识集中反映了处于暴政统治之下的人们对和谐秩序的向往，以社会的整体利益为重，忧国忧民，力求克服事实与价值、现实与理想的背离，谆谆告诫统治者在决策活动中应该自始至终保持危惧警惕之心。因为只有知所危惧，才能减少失误，不犯错误，在冲突之时可以促使向和谐转化，在和谐之时可以安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。如果不懂这个道理，在决策活动中不从忧患意识出发而任意妄为，掉以轻心，则身不安而国不保，必然导致倾覆。

《易传》用形象化的说法把拨乱反正、安邦定国的决策活动比喻为“经纶”。经纶的本义是指治理乱丝，理出头绪，使之由紊乱无序的状态变为井井有条的有序状态。《易传》认为，治理国家大事也和这种治理乱丝的活动类似。《屯卦·象传》：“云雷，屯。君子以经纶。”屯卦的卦象☵坎上震下，坎为云，震为雷，云在雷之上，将雨而未雨，表示刚柔始交，阴阳尚未和洽，象征屯难之世。就天象而言，这是天地造始之时，雷雨之动充盈于宇间，冥昧混沌，万物萌动，艰难丛生，整个世界呈现出一片紊乱的无序状态。就人事而言，情形也同样如此。

君子观此卦象，推天道以明人事，应该发扬刚健有为的精神，像治理乱丝那样，拨乱反正，来建立一种正常的安定的社会秩序。

究竟怎样在屯难之世来拨乱反正，建立秩序呢？《易传》认为，关键在于作为最高决策者的君主能够“以贵下贱”，居贞守正，争取民心，促使社会人际关系中的阴阳两种对立势力的双向追求得以顺利实现。王弼在《周易略例·卦略》中根据《易传》的这个思想解释屯卦说：“此一卦，皆阴爻求阳也。屯难之世，弱者不能自济，必依于强，民思其主之时也。故阴爻皆先求阳，不召自往；马虽班如，而犹不废；不得其主，无所冯也。初体阳爻，处首居下，应民所求，合其所望，故大得民也。”从卦体来看，屯卦都是阴爻主动追求阳爻，不召自往，有如马在排班前进。这就象征在屯难之世，阴求于阳，弱求于强，人民迫切需要一个君主来领导他们，保护他们，如果不得其主，则失去荫庇，无所凭依。初九为阳爻，在此屯难之世的开始，安静守正，盘桓不进，而且以尊贵的身分甘居于众阴之下，具有谦和的品德，应民所求，合其所望。因此，一方面是阴求阳，另一方面是阳大得民心，受到众阴的衷心拥戴，这两个方面的结合就使得社会秩序得以建立，虽然总的形势并不安宁，其发展的前景却是大为亨通的。

《易传》所设想的社会政治秩序是一种有君臣上下尊卑贵贱之分的等级秩序，但是这种等级秩序不是像法家所设想的那样，建立在强制性的统治与服从的基础之上，而是由阴阳两大对立势力各按其本性互相追求、彼此感应自愿组合而成的。照《易传》看来，一个社会政治的整体，不能有阴而无阳，也不能有阳而无阴。如果阳得不到阴的辅助，完全孤立，就会一事

无成。如果阴得不到阳的领导，散漫而无统率，也难以形成群体。只有这种互相的追求取得成功，彼此的需要得到满足，社会政治生活才能产生功能性的协调，得以正常地运转。既然如此，阴阳双方也必须互相适应，阴顺阳，阳顺阴，尽量克制自身的某种过分的欲望，以满足社会一体化的要求。因此，一个和谐稳定的社会，其内部结构一方面具有刚尊柔卑的等级秩序，另一方面又是协调配合，相辅相成，双方紧密联系，团结一致，谁也不感到孤独，阳刚有所动作，必然得到阴柔的支持与拥护，动而无违。这种社会的结构与功能都是健全的，能够使人们心情舒畅，感到悦乐。

《易传》根据这个思想设计了许多理想的模型。豫卦就是一个典型的例子。豫卦䷏震上坤下，震为动，坤为顺。《彖传》解释说：“豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫，顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎？天地以顺动，故日月不过，而四时不忒；圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉！”豫卦刚上而柔下，五柔应一刚，是刚柔相应之象。既然刚为柔应，对立着的两个方面协调一致，则刚之行动必然得到柔的顺从和拥护，做任何事情都能如意，动作顺应自然，上下都悦乐。悦乐的根本条件就是“以顺动”，刚能顺柔，柔能顺刚，刚柔的动作在各自所应处的地位上协同配合。天地以顺动，所以日月运行、四时变化不发生错乱。圣人以顺动，所以刑罚清明，人民悦服。

这种刚柔相应、协同配合的状态也叫做“太和”。太和就是最高的和谐。这也就是《易传》的政治思想所追求的最高的目标。《乾卦·彖传》指出：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”乾道即天道，天道是刚健中

正的。由于乾道的变化，万物各得其性命之正，刚柔协调一致，相互配合，保持了最高的和谐，所以万物生成，天下太平。程颐解释说：“天地之道，常久而不已者，保合太和也。”

（《伊川易传》卷一）意思是，保持这种最高的和谐，是事物终始循环、恒久不已的必要条件。

《易传》清醒地看到，这种太和境界只是一种有待争取的目标，并非既成的事实。由于阴阳刚柔两大势力除了统一的一面，还存在着斗争的一面，在二者不断推移运动的过程中，常常出现否塞不通、阳刚过头、阴柔太甚等等复杂的情况，甚至彼此伤害，不可调和，迫使安定转化为动乱，和谐转化为冲突。就既成的事实而言，人们每日每时所体验到的大多是这种违反心愿的动乱冲突，而不是那种符合理想的太和境界。《易传》的忧患意识就是由这种事实与价值、现实与理想的严重背离激发而成的。为了克服这种背离，《易传》必须一方面把太和境界树立为奋力追求的理想，根据理想来观察现实，评价现实，另一方面必须对现实处境进行清醒的理性的分析，找出动乱冲突的根源，否则，就根本无法采取正确的决策，拨乱反正，使现实符合于理想。

大致说来，《易传》通过对现实处境的分析，把动乱冲突区分为四种不同的类型。一种情况是由阳刚势力高居于尊位而不与阴柔配合交往所造成的否结不通。否卦就是一个典型的例子。否卦䷋乾上坤下，内卦为阴，外卦为阳。就尊卑贵贱的等级秩序而言，天在上，地在下；君尊而臣卑。法家的一套专制主义的理论所追求的正是这样一种君权至高无上的政治局面。但是《易传》认为，这是一种很坏的情况，象征着“天地不交而万物不通”，“上下不交而天下无邦”。因为否卦的卦象不符

合交往的原则，破坏了阴阳刚柔相互依存的关系。就天象而言，如果天气上腾而不下施，则万物不通；就人事而言，如果君主高据尊位而不体察下情，则上下堵塞，信息交流的渠道受阻，势必小人道长，君子道消，造成国家政权全面颠覆的灾难性的后果。为了拨乱反正，应该像泰卦那样，反其道而行之，以贵下贱，以尊处卑，促使上下交往得以顺利进行。泰卦䷊坤上乾下，与否卦相反，也与尊卑贵贱的等级秩序相反。天本在上而居于地之下，君为尊位而甘处于臣之下，《易传》认为，这种卦象象征着“天地交而万物通”，“上下交而其志同”，既是宇宙秩序的本然，也是安邦定国的有效手段。

第二种情况是由阳刚发展得过头而造成了危机。大过卦就是一个典型的例子。大过卦䷛兑上巽下，四个刚爻均集中在中间，迫使两个柔爻退居本末之地，阳刚过头而失去阴柔的辅助，象征“栋桡之世”，即屋正中之横梁不足以支持其屋盖而桡曲，大厦将倾。《象传》释《大过》九三说：“栋桡之凶，不可以有辅也。”在此种情况下，必须以非凡的胆略克制阳刚，扶植阴柔，才能拯弱兴衰，挽救危机。

第三种情况是由阴柔过甚而破坏了社会整体生活中的阴阳平衡。困卦是一个典型的例子。困卦䷮兑上坎下，坎为水，兑为泽，水在泽之下，说明泽中之水已经枯竭，是困穷之象，卦的六爻，九二被初六、六三所围困，九四、九五又被六三、上六所围困。刚爻不能得到柔爻的支持反而被柔爻所围困，与大过卦之阳刚过头相反，这是由于阴柔太甚而陷入困境，穷而不能自振。但是，穷则思变，困则谋通，困境并不可怕，转因为亨的可能性是存在的。《困卦·彖传》指出：“困而不失其所亨，其唯君子乎。贞大人吉，以刚中也。”这是说，九二、九

五在处于阴柔围困的情况下，以阳刚中和的美德抑制阴柔，有可能摆脱困境，使阴阳两大势力复归于平衡。

第四种情况最为严重，阴阳两大势力的矛盾激化，发生了不可调和的斗争，革卦是一个典型的例子。革卦䷰兑上离下，离为火，兑为水，离为中女，兑为少女。《革卦·彖传》解释说：“水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。……革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”从革卦的卦象看，水居于火之上而企图使火熄灭，火居于水之下而企图把水烧干，此外，二女同居，也如同水火一样不能相容。《易传》认为，在此种情况下，必须进行彻底变革，才能把关系理顺。如果变革得当，“其悔乃亡”。自然界有变革，社会也有变革，变革是事物发展的普遍规律。

至于变革的目的，《易传》认为，并不是为了使一方消灭另一方，或者建立一种像法家所主张的那种强制性的统治与服从的关系，而是要达到一种刚柔在各自所应处的地位上协同配合的局面。《易传》的这个思想在节卦中表现得最为明显。节卦䷻坎上兑下，坎为刚，兑为柔，刚上而柔下。卦的六爻，三刚三柔平分均衡，而且九五、九二两刚爻又分居上下卦之中位。《易传》称之为“刚柔分而刚得中”，象征着一种合理的制度，因为刚居于领导的地位，遵循正中之道的准则，柔服从刚的领导，诚心配合，这就无往而不亨通了。所谓“节”，既是一种制度，也是一种度量的标准，总的目的是使社会上的各种人际关系趋于和谐。如果过分强调刚柔之分，以致为节过苦，这是人们所不能忍受的。相反，如果着眼于和谐，则人们就会自觉地接受制度的约束，做到“安节”、“甘节”，既能安于各自所应处的地位，又能普遍地感到心情舒畅。

由此可以看出,《易传》的这种追求社会整体和谐的政治思想,一方面是以阴阳哲学作为坚实的理论基础,同时对现实生活中的动乱冲突也有清醒理性的认识,体现了现实主义与理想主义的完美的结合。它不像宗教那样空悬一个虚无缥缈的太和境界使人们顶礼膜拜,欢喜赞叹,也不像毫无理想追求的乡愿,面对着不合理现象,同流合污,退让妥协,在它的和谐思想中,始终是贯穿着一种经纶天下、建功立业的实践精神,力求克服现实与理想的背离,用理想来纠正现实,使现实符合于理想。由于它对冲突与和谐、动乱与稳定的转化规律作了系统的研究,蕴含着十分丰富的决策思想和管理思想,所以历代的有识之士都把它看作是一部拨乱反正之书,从中汲取“涉世妙用”的政治智慧,对专制政治所造成的各种偏差进行批判和调整。

(余敦康)

(2) 论政治得失和治民之道

先秦时期,由于各家考虑问题的角度不同,有着不同的价值观念和不同的政治理想,因而关于政治得失和治民之道的课题也相应地产生了不同的看法。这些不同的看法可以大体上归纳为两种基本的倾向。一种倾向以法家的专制主义的思想为代表,另一种倾向以儒家的德治仁政和道家的自然无为的思想为代表。

法家是从维护君主专制的角度来考虑问题的,他们的政治理想是建立一种把权力完全集中于君主一人之手的独裁体制,即所谓“事在四方,要在中央,圣人执要,四方来效”(《韩非

子·扬权》)。这是一种高度集权的体制，君主位于权力结构的顶端，与群臣以及广大的民众形成了尖锐的对立。为了维护这种体制，巩固君权，法家主张以法、术、势来对付臣下，以严刑峻法来对付民众，把臣民置于君主绝对控制的服从地位。因此，法家评价政治得失就有着与儒道两家截然不同的价值观念。比如关于处理君臣关系，韩非认为，“抱法处势则治，背法去势则乱”（《难势》），“君无术则弊于上，臣无法则乱于下”（《定法》）。其所谓法，是指体现君主个人意志的国家法令；术是指驾驭臣下的权术；势是指君主所掌握的权势。如果君主把这三者结合起来对付臣下，就可以造成一种“明君无为之于上，群臣竦惧乎下”（《主道》）的政治局面，这是一种最理想的政治局面，是政治的成功，否则，大权旁落，政治就失败了。关于处理君民关系，韩非认为，“夫严刑重罚者，民之所恶也，而国之所以治也；哀怜百姓、轻刑罚者，民之所喜，而国之所危也。”（《奸劫弑臣》）根据这种价值观念，所以法家蔑视民心的向背，崇尚暴力镇压，其治民之道带有极端反人民的性质。

儒道两家是从民心向背的角度考虑问题的，属于民本思想的范畴，而与法家的专制主义不相同。这种民本思想不等于近代的民主主义，只是强调民贵君轻，君主应该推行顺民心的政策以争取民众的衷心拥护，把民心的向背确立为评价政治得失的标准。比如儒家根据这个标准把蔑视民心向背的专制暴君称为独夫民贼，认为最好的政治是得民心的政治，最坏的政治是残民以逞的失民心的政治。道家则根据这个标准把政治区分为四个高低不同的层次，认为最好的政治是尊重社会整体和谐而无行政干预的无为之治，其次是类似于儒家的那种有意争取民

心的德治仁政，再其次就是类似于法家的那种依赖威权使人畏惧的专制政治，由于这种政治完全失去民心，破坏了“贵以贱为本，高以下为基”的依存关系，必然遭到人民的侮蔑，这就发展成为最坏的政治了。关于处理君臣关系，儒家极力反对君主的专制独裁，认为君主如果把自己的个人意志奉为至高无上，使群臣竦惧而不敢违反，就将导致“一言而丧邦”。儒家主张“为君难，为臣不易”，强调君臣应该共同以国家的整体利益为重，兢兢业业，协同配合，励精图治。道家则把君臣关系看作是一种自然的生成，“朴散则为器，圣人用之则为官长”，因而君臣应该共同维护社会整体的自然的和谐，发挥其内在的自我调节功能，以善人为不善人之师，以不善人为善人之资，做到人无弃人，物无弃物，使社会整体复归于和谐。道家反对法家的那种行术用明、法令滋彰的察察之政，认为君臣之间应以相互信赖作为联结的纽带，“善者吾善之，不善者吾亦善之”，“信者吾信之，不信者吾亦信之”。如果臣下不信赖君主，那是由于“信不足焉，有不信焉”，应该归咎于君主对臣下的信赖不够。

《易传》关于政治得失和治民之道的看法，其所依据的价值观念和政治理想，和儒道两家一样，也是属于民本思想的范畴。《易传》站在阴阳哲学的高度对这种民本思想进行了系统的论证，把它纳入广阔的天人之学的体系之中。《系辞》指出，《周易》这部书，之所以能开通天下的思想，成就天下的事业，是因为它能“明于天之道，而察于民之故”。所谓“明于天之道”，是说对自然规律有着深刻的了解；所谓“察于民之故”，是说对民众的忧患安乐有着切身的体察。就自然现象而言，天地万物在阴阳规律的支配之下，相互依存，流转变化的，

生生不已。就社会现象而言，情形亦复如此。君民之间，相互依存，结为一体。如果不能体察民情，制订出符合民心的政策，这就根本不可能通天下之志，定天下之业。《易传》由此而树立了一个评价政治得失的确定的标准，即“吉凶与民同患”。吉为政治之得，是政治的成功。凶为政治之失，是政治的失败。政治的得失决定于君主是否以民众的吉凶为吉凶，以民众的忧患为忧患，也就是说，应该根据民心的向背来评价政治的得失。

关于君臣关系，也是相互依存，结为一体，尽管君居尊位，臣处卑位，君为主导，臣为从属，但却是按照刚柔相济、阴阳协调的原则结成一种和谐统一的政治共同体。这种政治共同体有如人之一身，君为元首，臣为股肱，相亲相辅，互助合作，君主不可垄断权力，专制独裁，而应该委贤任能，信任臣下，臣下也不可结党营私，侵犯君权，而应该尽力辅助，志匡王室。这是一种君臣共治的思想，而与法家的那种绝对专制主义的思想判然有别。

《易传》根据阴阳哲学的原理，把君民、君臣之间的关系看成是对立的统一，既有相互依存的一面，也有相互对立的一面。但是，《易传》并不像法家那样把这种对立绝对化，主张君主必须站在臣民的对立面对他们进行强制性的控制，而是认为君主应该从对立中看到统一，把求同存异奉为指导政治的根本原则。睽卦䷥离上兑下，离为火，兑为泽，火动而上，泽动而下，象征事物存在着相互对立的一面。《彖传》解释说：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”。《象传》解释说：“上火下泽，睽。君子以同而异。”这就是说，天地、男女、万物虽相反而又相成，处理政治领域的君

民、君臣关系，应该遵循这条支配宇宙的普遍规律，善于发挥二者之间的相反相成的作用。

按照这个看法，凡是加强君民、君臣的依存关系使二者达到和谐统一的政治，就是成功的政治，反之，凡是破坏这种依存关系，使二者形成对抗局面的政治，就会身不保而国不安，是失败的政治。由于这种依存关系是政治稳定、社会和谐的基础，从根本上决定政治的得失，所以君主和臣民都应该以大局为重，根据一体化的要求来约束自己的行为，使这种关系不受到破坏，特别是处于权力结构顶端的君主更应该如此。比如《乾卦·上九》：“亢龙有悔。”《文言传》认为这是君主破坏了依存关系的一种错误的行为，严厉谴责说：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。”“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”乾卦上九爻是由九五发展而来。九五飞龙在天，以龙德而居尊位，守持中道，行为不偏，深明相互依存之理，故上应于下，下从于上，同声相应，同气相求，君主与臣民结为一体。但是上九却被权力冲昏了头脑，急躁冒进，刚愎自用，不以中道来约束自己的行为，使得权力脱离了赖以存在的基础，失去了民众的支持和贤人的辅助，变成了一个名副其实的孤家寡人，这就必然会走向反面，动而有悔，落得个灭亡的下场。

为了纠正“亢龙有悔”所造成的偏差，《易传》吸取了道家的“贵以贱为本，高以下为基”的思想，主张君主应该奉行谦卑的美德，以加强君主对于臣民的依存关系。《谦卦·彖传》说：“谦，亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可踰，君子之终也。”谦卦继大有卦之后。

《序卦传》说：“有大者不可以盈，故受之以谦。”谦为有大而不自居之义。君主虽拥有广土众民，掌握最大的权力，但唯有自处谦卑，甘居人下，才能争取到臣民的支持和辅助，事事亨通，保持其尊贵光荣不可踰越的地位。《老子》六十六章曾说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民必以言下之，欲先民必以身后之，是以圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。”《易传》所说的“谦尊而光，卑而不可踰”，认为天、地、人三才之道都是恶盈而好谦，是和道家的这个思想完全相通的。

《易传》把这种谦卑的美德贯彻到治民之道中，提出了一系列闪耀着民本思想光辉的具体的措施。首先，《易传》强调君主应该关心人民的生活，推行“损上益下”的惠民政策，建立“不伤财，不害民”的制度，使人民能够安居乐业，衷心悦服。它说：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财。”（《系辞》）“天地养万物，圣人养贤以及万民。颐之时大矣哉。”（《颐卦·彖传》）“山附于地，剥。上以厚下安宅。”（《剥卦·象传》）“损上益下，民悦无疆。自上下下，其道大光。……天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”（《益卦·彖传》）“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”（《节卦·彖传》）《易传》认为，天地长养万物，其大德曰生，君主的权位虽然宝贵，但是必须体现天地之大德，以仁爱之心关怀人民，把养育万民的问题置于首位。这也是国家政权的根本职责。其所以如此，是因为“民惟邦本，本固邦宁”，只有使人民生活安定，国家政权才能巩固。如果人民的生计发生了问题，基础动摇，国家政权也必然随之而崩溃，这就如同高山剥落倾圮而附着于大地的情形一样。因

此，君主为了保住自己的权位，取得人民的欢心，应该损上益下，“厚下安宅”，施惠于民，不可横征暴敛，擅兴徭役，应该使赋税法令有所节制，“不伤财，不害民”。

其次，《易传》认为，为了维持社会政治秩序的稳定，应该用伦理教化的方法，而不可用武力强制的手段。它说：“山下有风，蛊。君子以振民育德。”（《蛊卦·象传》）“泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。”（《临卦·象传》）“风行地上，观。先王以省方观民设教。”（《观卦·象传》）“山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。”（《贲卦·象传》）“雷雨作，解。君子以赦过宥罪。”（《解卦·象传》）“苦节不可贞，其道穷也。”（《节卦·象传》）照《易传》看来，人类的社会政治秩序不是像法家所设想的那样，建立在强制性的统治与服从的基础之上，而是在屯体不宁、刚柔始交之时，由于阳刚势力“以贵下贱”、“刚来而下柔”，受到阴柔势力的衷心拥戴自愿组合而成的。因此，维持这种社会政治秩序，主要是依靠伦理教化以争取民心，而不是站在人民的对立面，来进行武力强制。为了实行教化，君主应该为人表率，成为道德的楷模，如果社会风气败坏，影响了秩序的稳定，君主应该反躬自省，引咎自责。《易传》的这个思想是和儒家的德治相通的。《论语·颜渊》：“子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”《易传》从自然规律的角度对德治作了进一步的论证，认为君主应该效法天道，像和煦的微风那样，“振民育德”，“省方观民设教”，像宽厚的大地那样，“教思无穷，容保民无疆”。如果不以伦理教化而以武力强制为手段，便会事与愿违，导致不稳定因素增长，由此而建立的制度就是一种使人痛苦的制度，称之为“苦节”，“苦节不可贞，

其道穷也”，政治到了这种局势，就是穷途末路，不可收拾了。

第三，《易传》认为，居于尊位的君主只有以发于至诚的信任才能广系天下之心，因为诚信是国家团结的纽带，社会凝聚的动力。如果君民关系建立在彼此信赖的基础之上，君主以至诚之心对待人民，人民也会以至诚之心对待君主，至诚相感，上下交孚，于是君主就可以受到人民的衷心爱戴，能够克服一切困难，动而无违，得志于天下。它说：“有孚惠心，勿问之矣。惠我德，大得志也。”（《益卦·九五象传》）“兑，悦也。刚中而柔外，悦以利贞，是以顺乎天而应乎人。悦以先民，民忘其劳；悦以犯难，民忘其死。悦之大，民劝矣哉。”

（《兑卦·彖传》）“刚来而下柔，动而悦，随。大亨贞无咎，而天下随时。随时之义大矣哉。”（《随卦·彖传》）“中孚，柔在内而刚得中，悦而巽，孚乃化邦也。豚鱼吉，信及豚鱼也。”（《中孚卦·彖传》）孚是诚信，中孚就是中心诚信的意思。中心诚信，是为至诚，至诚可以使冥顽的豚鱼之物也受到感化，若能如此，整个国家也就笼罩着一种发自内心的敦实笃信的气氛而同心同德，上下都感到悦乐。这种悦乐“顺乎天而应乎人”，既合乎天道，也合乎人情，是一种天人俱悦的境界。为了使国家政治也能达到这种境界，君主应该刚中以正己，柔外以悦民，自处谦卑，以刚下柔，时时想到施惠于下，争取民心，把权力当作满足人民愿望的工具。所谓“惠我德，大得志也”，是说君主出于至诚施惠于下而取得了人民的信赖和支持，这是政治的最大的成功。这种成功的政治把君民凝聚为一个共同感到悦乐的整体，动而悦，悦而巽，有事而与民趋之，则如禹之治水，劳而忘劳；有难而与民犯之，则如汤之东征西怨，死而忘死。既然君民之间以诚信为纽带结成了互惠的

关系，“有孚惠心”，这种政治也就不待问而元吉了。

关于君臣关系，《易传》根据刚柔相应、阴阳协调的哲学原理，发挥了君臣共治的思想，而与法家的那种以法、术、势为手段把权力完全集中于君主一人之手的绝对专制主义形成了鲜明的对照。《系辞》说：“同人，先号咷而后笑。”子曰：“君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰。”“先号咷而后笑”是《同人卦》九五的爻辞。九五阳刚中正，尊居君位，本与居于臣位的六二同心相应，但因受到九三、九四两个小人的阻隔，不能立即会合结为一体，所以先是号咷哭泣，悲愤不能自己。后来由于六二忠而不贰，上应于九五，九五中直而不疑，下应于六二，终于克服了小人的阻隔，君臣相遇，情投意合，所以又欢欣鼓舞，破涕为笑。照《易传》看来，如果君臣之间的关系产生了隔膜，就是一种令人痛心的政治局面，相反，如果君臣同心，融洽无间，是值得庆幸的。因为“二人同心，其利断金”，君主的政治决策只有取得臣下的共识，受到他们的拥护，才能无坚不摧，无往不胜，如果独断专行，刚愎自用，就会陷入孤立无援的困境。

《易传》的这个思想强调君主对臣下的依赖，表现了臣下凭借文化道德因素的热切的参政要求，是对绝对君权的一种有力的限制。根据这个思想，《易传》主张贤人政治而反对专制政治。《大畜卦·彖传》说：“大畜，刚健笃实，辉光日新其德。刚上而尚贤，能止健，大正也。不家食吉，养贤也。”大畜䷙艮上乾下，艮为山，乾为天，天藏于山中，有所畜至大之象。乾体刚健，艮体笃实，刚健则自强不息，笃实则充实盈满，故能辉光焕发，日新其德。这是一个理想的君主所应具备的美德。君主何以能具备如此的美德，关键在于他能尚贤。从

爻位配置来看，六五为君，上九为臣，六五以柔顺之资奉上九阳刚之贤居于尊位之上，虚怀若谷，谦卑自处，如同周武王尊姜太公为尚父那样，这就是“刚上而尚贤”。从卦体的结构来看，艮上乾下，艮为止，乾为健，乾健欲上进而艮止之于下，象征臣对君权的限制，能止其君之不善。其所以能止健，是因为臣具备了大人正己之德，能格君心之非。所以说，“能止健，大正也。”既然贤人在国家政治生活中有如此重大的作用，君主一时一刻也离不开贤人的辅助，所以君主必须致力于养贤，使贤者在位，能者在朝，不要使其穷处而自食于家，这也是判定政治的吉凶得失的一个确定的标准。

《易传》把尚贤、养贤的思想提到天道自然规律的高度进行了论证。《颐卦·彖传》说：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”《夬卦·彖传》说：“泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。”《系辞》说：“《易》曰：自天祐之，吉无不利。子曰：祐者助也。天之所助者顺也，人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以自天祐之，吉无不利也。”

所谓顺，就是阴顺阳，阳顺阴，阴阳双方只有在互相适应的过程中才能产生功能性的协调，萌发生机，这是符合天道的自然规律的，可以获天之助。就社会人际关系而言，应该以相互之间的信赖作为联结的纽带。这种相互信赖同样是在阴顺阳、阳顺阴的过程中产生的。如果阴阳各行其是，彼此伤害，社会生活就不能运转，社会秩序也会解体。所以说“人之所助者信也”。君道为阳，臣道为阴，阳为主导，阴为从属，对于君主来说，应该特别强调其阳顺阴的一面，因为只有如此，才能使君主的行为不违反天人之理，“履信思乎顺，又以尚贤”，既得到天助，又得到人助。这也就是儒家所说的“得道者多助”

的意思。否则，如果君主以阳居阳，用其刚壮，不去争取贤人的辅助，像法家那样把所有的臣下统统当作敌人严加防范，造成君臣之间离心离德，这就是“失道者寡助”，必然会受到天人之理的惩罚，导致政治的彻底失败。

（余敦康）

（3） 论治乱兴衰的规律

《周易》六十四卦，每一卦代表一种“时”，这种“时”是由阴阳两大势力错综交织所形成的具体的形势，象征着社会人际关系的状况和势力的消长，因而不是一个单纯的时间概念，主要是表示社会政治秩序由冲突到和谐或由和谐到冲突的动态的过程。它总揽全局，从时间、地点、条件等方面制约人们的行为，不是人们所能随意左右的，但是其中蕴含着一种必然之理，可以为人们所认识，所以这种“时”又叫做“时运”、“时义”。人们对“时运”、“时义”的认识，目的是为了用，即根据客观形势来决定主体的行为，顺时而动，必获吉利，逆时而动，将导致灾难，所以这种“时”又叫做“时用”。就一时之大义而言，有时大通，有时否塞，有时正面的势力上升，君子道长，小人道消，有时反面的势力上升，小人道长，君子道消，社会政治秩序的这种动态的过程呈现出一种治乱兴衰相互转化的规律。但是，人们在规律面前并不是消极无为的，如果对规律有正确的认识，行为得当，尽管形势不利，也可以化凶为吉，相反，如果估计错误，行为不当，尽管形势有利，则会带来凶的后果。因此，《易传》对规律的研究，其着眼点在于指导人们的行为，强调人们在总揽全局的治乱兴衰相互转化的过程中应该时

刻警惕危惧，自觉地承担道义的责任，不可掉以轻心。北宋李觏在《易论》中曾经十分感慨地指出：“噫！作《易》者既有忧患矣，读《易》者其无忧患乎？苟安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，以忧患之心，思忧患之故，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之，则自天祐之，吉无不利矣。”

所谓“以忧患之心，思忧患之故”，不仅是李觏通过个人切身的体会所总结出来的读《易》法，也是历史上的一些具有远见卓识的思想家和政治家普遍奉行的读《易》法。就《周易》的本文而言，它对治乱兴衰规律的研究，本身就体现了一种极为强烈的“以忧患之心，思忧患之故”的精神。这种精神是为矛盾冲突、混乱失序的现实的困境所激发，焦虑不安，忧心如焚，力求通过客观冷静的研究找到摆脱困境的出路，拨乱反正，化冲突为和谐，变无序为有序。因而《周易》对治乱兴衰规律的研究，既有对客观形势的理性的分析，也有对和谐理想的执着的追求，是现实主义与理想主义的有机的结合，蕴含着深邃的政治智慧。后世的一些思想家和政治家虽然生活在不同的历史条件之下，面临着不同的困境，但是为了寻求拨乱反正的途径，汲取摆脱困境的政治智慧，往往是抱着如同李觏所说的“以忧患之心，思忧患之故”的精神去研究《周易》的。《周易》在后世之所以一直享有群经之首、六艺之原的崇高地位，主要是由于人们从政治的角度进行了认真仔细的比较，一致公认在所有的典籍中，唯有《周易》对治乱兴衰规律的研究，最能启发人们的政治智慧，最能帮助人们拨乱反正，去建立一个符合人们理想的天地交泰、政通人和的秩序。

《公羊传》哀公十四年：“拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。”这是拨乱反正一词的最早的出处。汉武帝时期，由于

董仲舒的提倡，《春秋公羊》学成为显学，人们都推崇《春秋》，从中寻求拨乱反正的指导思想。司马迁受这种风气的影响，也十分推崇《春秋》。他在《史记·太史公自序》中曾说：“《春秋》者，礼义之大宗也。”“故有国者不可以不知《春秋》。”“为人臣者不可以不知《春秋》。”但是，当司马迁把《春秋》和《周易》这两部经典作了一番认真仔细的比较之后，终于承认它们在拨乱反正方面有着不同的功能。在《史记·司马相如传》中，司马迁指出：“《春秋》推见至隐，《易》本隐之以显。”这就是说，《春秋》是通过一些具体的历史事例来表明其中所隐含的微言大义，《周易》则是根据抽象普遍的哲学原理来揭示具体的政治操作所遵循的规律。司马迁言下之意，可能是认为，拿《周易》来与《春秋》相比，《周易》的哲学思维水平更高，对于拨乱反正的指导功能更强，给人的政治智慧的启发更大。东汉时期，班固在《汉书·艺文志》中作了进一步的比较，认为六艺之文，《乐》偏于仁，《诗》偏于义，《礼》偏于礼，《书》偏于知，《春秋》偏于信。“五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣’，言与天地为终始也。”班固推崇《周易》的看法与司马迁类似，代表了汉代人的共识，自此以后，二千多年中，《周易》所享有的群经之首、六艺之原的地位从来没有动摇。

魏晋时期，阮籍作《通易论》，称《周易》为变经，认为《周易》是一部“因阴阳，推盛衰”，研究变化之道的书。圣人根据这种变化之道，“建天下之位，定尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节”。所谓变化之道，也就是治乱兴衰的规律，人们只有遵循这个规律，才能建立良好的政治秩序。“顺之者存，逆之者亡，得之者身安，失之者身危。故犯之以别求者，虽吉必凶；

知之以守笃者，虽穷必通”。可以看出，阮籍推崇《周易》，也是着眼于政治，强调它的变化之道是拨乱反正必须坚持的指导思想。

唐代孔颖达对六十四卦所代表之时作了分类的研究，归纳为四种类型。他指出，“然时运虽多，大体不出四种者。一者治时，颐养之世是也。二者乱时，大过之世是也。三者离散之时，解缓之世是也。四者改易之时，革变之世是也。”（见《周易正义·豫卦》）孔颖达对时运的研究，目的是为了掌握治乱兴衰的规律，决定适时之用的对策。“时之须用，利益乃大”。照孔颖达看来，把这种规律用于指导实际的政治决策，可以少犯错误，获得很大的利益。

宋代是易学研究的繁荣时期。在这个时期，出现了一个以李光、杨万里为代表的“参证史事”的学派。所谓“参证史事”，是说引史说经，用历史上的成败得失的具体事例来论证阐发《周易》所揭示的治乱兴衰的规律。杨万里在《诚斋易传序》中说明了他对《周易》的根本理解。他认为，《周易》不仅讲“变”，而且讲“通变”。“变”是就客观事物的变化而言，“通变”则是指人们主观上的应变之方。客观事物的变化，有得有失，有治有乱，并不尽如人意。圣人对此感到忧虑，致力于研究使现实符合于理想的通变之道，这是作《易》的用心所在。这种通变之道能够启发人们的智慧，指导人们的决策。“得其道者，蚩可哲，愚可淑，眚可福，危可安，乱可治，致身圣贤而跻世泰和，犹反手也”。杨万里的这个看法进一步强调了《周易》的拨乱反正的作用，突出了《周易》在中国政治文化中的地位，对后世产生了深远的影响。

明代的改革家张居正十分推崇《诚斋易传》。他在政务繁忙、日理万机之际，仍然抽出时间热心地研读，从中汲取思想

营养，指导自己的改革事业。他在《答胡剑西太史》的信中谈了自己的心得体会。他说：“弟甚喜杨诚斋《易传》，座中置一帙常玩之。窃以为六经所载，无非格言，至圣人涉世妙用，全在此书。”（《张太岳集》卷三十五）张居正所说的“涉世妙用”，就是杨万里所说的“通变之道”，也就是《周易·系辞》所说的“开物成务”，意思都是根据社会政治秩序客观呈现出来的治乱兴衰的规律，采取正确的决策，促进事物的转化。

从以上粗略的回顾，可以看出，《周易》关于治乱兴衰规律的论述在各个不同的时代一直是受到人们的重视，其中所蕴含的丰富深邃的智慧哲理具有普遍性的意义，能使人们得到很大的启迪和教益。人们之所以把《周易》尊奉为群经之首，六艺之原，完全是根据自己切身的体会和实际的感受，决不是一种偶然的文化现象。

究竟《周易》关于治乱兴衰规律的论述包含着哪些具体内容呢？综观前人的研究阐发，大致说来，包含着以下三个方面的内容。

第一，《周易》以和谐的价值理想为标准对社会政治秩序的客观的变化作了分类。按照孔颖达的理解，六十四卦所代表之时可以分为四类。一为治时，二为乱时，三为离散之时，四为改易之时。所谓治时，指的是阴阳协调，刚柔相济，社会政治秩序处于和谐的状态，比如颐卦之时就是这种治时。所谓乱时，指的是阴阳两大势力斗争的一面占了上风，因而破坏了社会整体的和谐而转化为某种程度的危机，比如大过卦之时就是这种乱时。所谓离散之时，包括两种情况，一种是指险难得到暂时的缓和，如解卦所象征的解缓之世，另一种是指社会的离心离德的倾向增长，如旅卦所象征的羁旅之世以及涣卦所象征

的涣散之世。所谓改易之时，是指阴阳两大对立势力矛盾激化，难以调和，革命的形势已经到来，如革卦所象征的革变之世。

关于治乱兴衰的分类，也可以用泰、否、剥、复四卦作为典型的代表。泰卦的卦象䷊，天在下，地在上，内阳而外阴，内健而外顺，象征上下相交，政通人和，天下大治。否卦的卦象䷋，天在上，地在下，内阴而外阴，内柔而外刚，象征上下不交，否结不通，社会政治秩序处于混乱状态。剥卦的卦象䷖，五阴爻在下，一阳爻在上，阴为柔，阳为刚，此乃五柔之势力甚盛，一刚之势力甚微，柔正在改变刚，是衰世的象征。复卦的卦象䷗，虽然五阴爻在上，但初爻为阳爻，象征刚者复还，可自下而上，顺序上升，象征社会政治秩序的中兴局面。

总之，六十四卦所代表的六十四种不同的时，实际上就是以象数形式构造而成的六十四种关于社会政治秩序的模型，其中有的和谐，有的冲突，虽然和谐与冲突表现为不同的程度之差，但是大体上可以归结为治乱兴衰四种类型。《周易》的这种分类给人们提供了一个极为方便的认识的框架，在中国政治文化中是一个伟大的创造。人们借助于这个认识的框架，可以对现实的社会政治秩序的治乱兴衰进行宏观的把握，作出准确的判断。

第二，《周易》联系人们的主体行为对治乱兴衰的内在的原因作了深入的研究。照《周易》看来，社会政治秩序的变化与天地万物的变化是不相同的，天地万物的变化是一个无心的自然的运行过程，有如寒暑之推移，四时之嬗替，而社会政治秩序的变化则是在抱着不同的目的、追求不同的利益的人们的“爱恶相攻”、“情伪相感”的有心的作为下所造成的。因此，由

这种有心的作为错综交织所造成的治乱兴衰的形势虽然总揽全局，不能为人们随意左右，是每一个人必须承认接受的客观外在的时运，但是，如果进一步追究造成这种形势的内在的原因，那么每一个行为主体都不能推卸道义的责任。《周易·系辞》指出：“变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡《易》之情，近而不相得则凶；或害之，悔且吝。”在社会人际关系中，爱则相取，恶则相攻，相取为利为吉，相攻为害为凶。所谓“近而不相得”，就是彼此相恶，凶害悔吝皆由此生。如果全社会充斥着这种彼此相恶的冲突意识，就会从总体上呈现一种衰世、乱世的迹象。反之，如果不是彼此相恶而是彼此相爱，就会把各种关系理顺，呈现出兴世、治世的局面。所有这些变化与天地万物的变化不同，都是由人的情伪所引起的。情即实情，伪即虚伪，情为天之所所有，伪则出于人为，以情相感则利生，以伪相感则害生。因此，社会政治秩序之所以有治乱兴衰，其内在的原因在于支配人们行动的这种种复杂矛盾的心态。

就天地万物的变化而言，阴阳刚柔两大对立的势力虽相反而实相成，在相互推移激荡的过程中，呈现出一种“消息盈虚”的秩序，称之为“天行”。这是一种宇宙本然的秩序，自然和谐秩序。照《周易》看来，如果人类社会的阴阳刚柔两大对立势力能够遵循“天行”的规律，就可以像自然的和谐那样谋划一种社会的和谐。但是，实际的情况却总是出现种种令人感到痛心的矛盾冲突和政治危机，这主要是由于阴阳刚柔两大对立势力不懂得相互依存、协调配合的道理，违反了“天行”的自然规律，往往是各行其是，各亢所处，因而相互攻击、彼此伤害所造成的。王弼在《周易注》中阐发了这个思想。《乾卦·用九

注》说：“夫以刚健而居人之首，则物之所不与也；以柔顺而为不正，则佞邪之道也。”《坤卦·彖传注》说：“方而又刚，柔而又圆，求安难矣。”乾道为君道，坤道为臣道。在一个社会政治系统中，君与臣处于权力结构的两端，本来应该遵循为君之道与为臣之道，做到上下交感，君臣道合，以维持秩序的稳定和谐。但是，在某种情况下，君臣双方都放弃了自己所应承担的道义的责任，为君的刚愎自用，独断专横，为臣的谄媚佞邪，柔而又圆，这就破坏了稳定和谐的秩序，而转化为矛盾冲突了。《周易》的这个看法对治乱兴衰的内在的原因作了更深入的发掘，明确地归结为掌握权力的君臣双方是否服从社会一体化的要求，共同承担道义的责任。无数的历史事实都证明了《周易》的这个看法是一种真知灼见，蕴含着深刻的哲理。

第三，《周易》不仅深刻地揭示了治乱兴衰的规律，而且给人们指明了一条拨乱反正的通变之道。杨万里“参证史事”，把这条通变之道概括为中正二字。他在《诚斋易传序》中指出：“斯道何道也？中正而已矣！唯中为能中天下之不中，唯正为能正天下之不正。中正立而万变通，此二帝三王之圣治，孔子颜孟之圣学也。”按照《周易》的爻位说，一卦六爻，第二爻为下卦之中位，第五爻为上卦之中位，爻居中位，是为居中，象征守持中道，行为不偏。初、三、五为阳位，二、四、上为阴位，凡阳爻居阳位，阴爻居阴位，是为得位，得位为正，象征行为合乎阳尊阴卑的等级秩序。这种规定实际上是把中正规定为一种普遍适用的制度化的行为准则和价值标准，阴阳双方都应该使自己的行为趋向于这个标准，特别是二、五两爻更应该如此。因为五为君位，二为臣位，君臣能否做到既中且正，直接关系着社会政治秩序的稳定和谐。《周易》认为，无

论处于何种形势，是顺境还是逆境，是治世还是乱世，中正都是为君之道与为臣之道的共同的行为准则，应该始终坚持，毫不动摇。比如同人卦䷌离下乾上，六二、九五，既中且正，二者志同道合，于同人之时能以正道通达天下之志。如果国家政治遇到危机，处于蹇难之时，阴阳双方也只有“反身修德”，使自己的行为合乎中正的准则，才能和衷共济，渡过难关。蹇卦䷦艮下坎上，山上有水，蹇难之象，但是二、三、四、五爻皆当位，各履其正，特别是六二、九五，既中且正，相互应和，这就为匡济蹇难准备了有利的条件。从这些说法来看，杨万里把通变之道概括为中正二字，是完全符合《周易》的原意的。

就中与正这两个行为准则相比较而言，中比正更为重要，因为社会政治系统中的刚柔相应，关键在于二、五两爻之刚中与柔中的互相应和。二为臣位，五为君位，尽管由于客观形势的变化，臣居阳位，君居阴位，产生了九二与六五这种中而不正的配置情形，但是二者互相应和，彼此信赖，六五以柔中之君专任九二刚中之大臣，君臣上下按照中的行为准则结为一体，仍然是社会政治系统稳定的基础。比如泰卦䷊乾下坤上，天在下，地在上，象征“天地交而万物通”；九二之刚中与六五之柔中相应，象征“上下交而其志同”。整个形势是大为亨通的。再比如临卦䷒兑下坤上，九二与六五，中而不正，但是六五之君处于尊位，履得其中，不忌刚长，委贤任能，这种权力结构仍然可以有效地运转。《象传》对六五的这种作法赞扬说：“大君之宜，行中之谓也。”

除二、五两爻以外，其他各爻不存在中与不中的问题，只有正与不正、有应无应的问题。由于社会政治系统是一个休戚与共的有机整体，其他各爻能否做到“居不失其正，动不失其

应”，符合应有的行为准则，对于维护这个有机整体的和谐统一，促使客观形势的转化，也是至关重要的。在《周易》六十四卦中，既济卦☵离下坎上，卦中六爻，阳居阳位，阴居阴位，刚柔正而位当，象征尊卑贵贱的等级秩序业已完全理顺，没有丝毫颠倒混乱的现象。初与四、二与五、三与上，阴阳刚柔，彼此相应，象征各种人际关系业已完全协调配合，事事亨通，没有丝毫抵触阻塞的现象。特别是六二、九五，既中且正，象征社会政治系统完全符合中正的原则，是一种最理想最正常的秩序，所以称之为既济。既济就是万事皆济，所有的事情都已成功。由于这个社会政治系统是一个动态的结构，而不是封闭的体系，在它不断运动变化的过程中，能够完全符合中正的情形不是很多的，所以应该根据具体的客观形势，运用伦理的手段，进行有效的调整。调整的目标也就是使之趋于中正。从这个意义来说，中正就是整个社会政治系统的组织目标。比如未济卦☲坎下离上，是既济卦的反对卦，由既济卦发展而来，卦的六爻，阴居阳位，阳居阴位，刚柔皆不当位，违反了正的原则，象征等级秩序受到了破坏，所以称之为未济，意思是所有的事情都没有成功。在这种情形下，必须进行调 整。《周易》认为，调整是可以获得成功的，关键在于未济卦中的刚柔都能互相应和，这是一个极为有利的条件，只要两种对立的势力彼此信赖，能够结合成不相伤害而团结合作的关系，就可以转化形势，把事情办成功。《未济卦·彖传》说：“未济，亨，柔得中也。……虽不当位，刚柔应也。”

总起来说，《周易》关于治乱兴衰规律的论述，这三个方面是相互联系，融为一体的，其中所蕴含的政治智慧博大精深，具有普遍性的意义，我们应该学习古人的榜样，抱着“以忧

患之心，思忧患之故”的精神对这些论述去进行深入的研究。

（余敦康）

三 易学与伦理

（1）《易》为性命之书

《说卦传》中有两段言论对《易》为性命之书作了经典式的论述，后世的易学家往往是根据这两段言论来阐发《周易》为性命之源、圣学之本的思想。《说卦传》说：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”在这两段言论中，“和顺于道德而理于义”、“穷理尽性以至于命”、“将以顺性命之理”，是三个最具关键性的命题，对这几个命题的哲学意蕴能有一个全面的准确的理解，就可以举本统末、以简驭繁，把握住《周易》的伦理思想的总纲。

朱熹在他的学生讨论时，曾反复强调，这几句本是就《易》上说，是作《易》者如此，后来不合将做学者事看。所谓“和顺”，不是圣人和顺，而是《易》去“和顺道德而理于义”。如吉凶消长之道顺而无逆，是“和顺道德”也。“理于义”，则又极其细而言，随事各得其宜之谓也。“和顺道德”，如“极高明”；

“理于义”，如“道中庸”。凡卦中所说，莫非和顺那道德，不悖了他。“理于义”，是细分他，逐事上各有个义理。“和顺道德而理于义”，是统说底；“穷理、尽性、至命”，是分说底。“穷理”，是理会得道理穷尽；“尽性”，是做到尽处。“穷理”，是“知”字上说；“尽性”，是“仁”字上说，言能造其极也。至于“范围天地”，是“至命”，言与造化一般。“穷理”是穷得物，尽得人性，到得那天命，所以说道“性命之源”。圣人作《易》，只是要发挥性命之理，模写那个物事。下文所说“阴阳”、“刚柔”、“仁义”，便是性中有这个物事。“性命之理”，便是阴阳、刚柔、仁义。圣人见得天下只是这两个物事，故作《易》只是模写出这底。“顺性命之理”，只是要发挥性命之理。“兼三才而两之”，兼，贯通也。通贯是理本如此。“两之”者，阴阳、刚柔、仁义也。（见《朱子语类》卷七十七）

仔细玩味以上两段言论，朱熹的解释是符合《说卦传》的原意的。这两段言论都是就圣人作《易》的目的而言的。第一段从手段说到目的，指出圣人有见于天地人物阴阳变化之理，于是“生蓍”、“倚数”、“立卦”、“生爻”，创造了一套卦爻结构，目的是为了“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”。第二段是从目的说到手段，指出圣人为了发挥性命之理，于是设立一卦六爻来模写反映天地人三才之道。因此，其中的三个关键性的命题囊括天人，通贯物我，具有普遍的哲学意义，是《周易》的整个阴阳哲学的理论基础，如果仅仅把它们理解为一种道德修养的方法，看作是一种学问之事，那就不够全面准确了。

在先秦哲学中，《周易》的伦理思想之所以独树一帜，既不同于儒家的孔孟，也不同于道家的老庄，主要在于它是以阴

阳哲学作为自己的理论基础。儒家的孔孟对人性作了大量的研究，并把人性的本质归结为天命，但却没有认识到天实际上是一个受一阴一阳规律所支配的自然运行的过程，所以在孔孟的思想中，找不到丝毫阴阳学说的痕迹。道家的老庄虽然把宇宙自然看作是由阴阳交通变化所形成的和谐的统一体，但是“蔽于天而不知人”，没有和人性的本质联系起来，而认为“天地不仁”，其本身并不蕴含任何与人的价值理想相关的伦理意义。比较起来，道家主张不以人灭天，不以故灭命，他们的伦理思想有着深沉的宇宙意识而缺少浓郁的人文情怀。儒家主张扩充善端，尽其在我，由尽心、知性到知天，他们的伦理思想则是与道家相反，有着浓郁的人文情怀而缺少深沉的宇宙意识。用朱熹的话来形容，道家的伦理思想“和顺道德”，如“极高明”；儒家的伦理思想“理于义”，如“道中庸”。儒道两家各有所偏，未能把二者结合起来，融为一个整体。而《周易》的“和顺于道德而理于义”则是一个合天人、通物我的完整的命题，既有深沉的宇宙意识，又有浓郁的人文情怀，是自然主义与人文主义的有机的结合。

再从另一个角度来看，《周易》的伦理思想之所以不同于孔孟老庄，还在于它始终贯彻了一条天人合一的思路，一方面通过人道来看天道，认为宇宙自然的变化日新，化育万物，生生不已，是天地之大德，人类价值的源泉，蕴含着极为丰富的伦理意义；另一方面参照天道来看人道，强调人应效法天地，根据天地阴阳变化的规律来调整社会人际的关系，确定人们的合理的行为准则。因此，《周易》所说的天道包含了人道的内容，它所说的人道也包含了天道的内容，天与人在“性命之理”上获得了有机的统一，而这个“性命之理”也就是《周易》的伦

理思想的理论基础。“性命之理”是统天地人而言的，包括天道的阴阳，地道的柔刚，人道的仁义，天地人三才都受这个“性命之理”的支配，不仅人有此“性命之理”，天地万物也莫不有此“性命之理”。这是客观外在的宇宙秩序的本然，虽然蕴含着伦理的意义，带有人文主义的色彩，但毕竟是通过人道来看天道，实质上是一个自然主义的范畴。所谓“穷理”，是对此“性命之理”的认知。朱熹认为，“穷理”是“知”字上说。既然是认知，则有主有客，“性命之理”作为一个被认知的客体独立于认知的主体之外，人必须抱着冷静的态度，摒除主观的成见，对“性命之理”进行客观的研究。就这一点来说，与道家的那种冷静的自然主义是相同的。但是，“性命之理”同时也是人性的本质，就外在于人而言称之为“理”，就内在于人而言则称之为“性”。因此，对“性命之理”的把握，不仅要“穷理”，而且要“尽性”。“穷理”是穷得物理，“尽性”是尽得人性。朱熹认为，“尽性”是“仁”字上说。《周易》强调发挥人性的本质做到尽处，这就是儒家的人文主义而与道家的那种纯粹的自然主义不相同了。道家偏于“穷理”，儒家偏于“尽性”，《周易》把这两者结合起来，则天与人、物与我、主与客、内与外才真正打成一片，融为一个整体。命是天命，也就是宇宙秩序的本然对人的支配作用。朱熹认为，“至命”言与造化一般。如能穷得物理，尽得人性，则个体的行为与天地相似，与造化一般，到得那天命，上升到天人合一的境界。因此，“穷理尽性”，即此便是“至命”，理、性、命，只是一物，对这几种不同的说法，只有根据贯穿于《周易》整个思想体系之中的《易》道才能获得全面准确的理解。这个《易》道，就是“一阴一阳之谓道”。由于《易》道统贯天人，所以也被称为“性命之源”，成为《周

易》的伦理思想的理论基础。

“仁义”本是儒家的伦理规范。孔子讲仁多讲义少，孟子言仁必以义配，但是他们二人从未把仁义提到性命之理的高度，用阴阳哲学来论证。“立天之道曰阴与阳”的思想首先是由道家的老庄提出来的，但是他们二人从未把这个思想与人性的本质联系起来。《说卦传》综合总结了儒道两家思想的成果，沟通了天人关系，认为天道的阴阳就是人道的仁义，人道的仁义也就是天道的阴阳，合而言之，统属于性命之理，于是仁义这对伦理规范就上升到深沉的宇宙意识的层次，具有极为丰富的哲学含义了。

后世的易学家常常把仁义与阴阳相配，从性命之理的高度来阐发仁义的哲学含义，曾经有过许多不同的说法。比如扬雄说，于仁也柔，于义也刚，周敦颐却以仁为阳，义为阴；朱熹也认为，当以仁对阳。仁若不是阳刚，如何做得许多造化？义虽刚，却主于收敛，仁却主发舒。这也是阳中之阴，阴中之阳，互藏其根之意。（见《朱子语类》卷七十七、九十四）王夫之反对这些机械的配法，认为是“拘文牵义”，“辨析徒繁”，根据他的“乾坤并建”的易学思想作了新的解释。王夫之指出，天下无有截然分析而必相对待之物，阴与阳是相合以成，两相倚而不离的，无有阴而无阳，无有阳而无阴。就天地而言，天之有柔以和煦百物，地之有阳以荣发化光，并无判然不相通之理。“拟之以人，则男阳而固有阴，女阴而固有阳，血气荣卫表里之互相为阴阳刚柔，莫不皆然。”仁义与阴阳刚柔的关系也是如此。“仁之严以闲邪者刚也，阴也；慈以惠物者柔也，阳也；义之有断而俭者阴也，刚也；随时而宜者阳也，柔也。”因此，阴阳、刚柔、仁义，虽有分而必有合，“不可强

同而不相悖害，谓之太和”。所谓“太和”，也就是“和顺”。“天地以和顺而为命，万物以和顺而为性。继之者善，和顺故善也。成之者性，和顺斯成矣。”“和顺者，性命也；性命者，道德也。”（见《周易外传》卷七、《周易内传》卷五、卷六）

王夫之把性命之理归结为和顺，和顺就是阴顺阳，阳顺阴，阴阳两大对立势力协调共济，相因相成，维持一种必要的张力，构成天人整体的和谐。这种和顺既是大化流行、生生不已的内在的动因，宇宙自然秩序的本然，又是人性本质的关键所在，伦理思想的根本原理。王夫之的解释比朱熹等人更深入了一步，而且也更贴近《周易》的原意。照王夫之看来，性命之理不光是指天道的阴阳，地道的柔刚，人道的仁义，还必须进一步理解其要本归于和顺，才能全面准确地把握这个性命之理所蕴含的思想精髓与价值理想。所谓“天地以和顺而为命，万物以和顺而为性”，是说天地万物阴阳的变化不相悖害而和谐统一，归于和顺，这是性命之源。所谓“继之者善，和顺故善也”，专就天人接续之际而言。人禀赋此性命之源而有仁义之性，仁义就是阴阳，单有仁不叫做善，单有义也不叫做善，唯有使仁义达到如同天地万物那种和顺的境界，才叫做善。因此，和顺二字就是人的道德行为所追求的最高目标，也是判断人的道德行为善与不善的最为根本的价值标准。所谓“穷理”，是穷尽得此和顺之理。所谓“尽性”，是尽其在我，显发自身所禀赋的仁义之性，以和顺为目标，进行不懈的追求。所谓“至命”，是向性命之源的复归，如果穷理尽性做到极处，既成己又成物，不仅使个人身心和顺，而且使社会人际关系也和顺，这就是一个理想的人格，达于至善了。《乾卦·彖传》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”乾道即天道。由

于天道阴阳的变化，使万物各得其性命之正，这就是太和，也就是和顺。这虽是宇宙自然秩序的本然，但就人的道德行为而言，必须发挥主观能动性，作一番“保合”的功夫。“保”谓常存，“合”谓不偏。这番“保合”的功夫，是以太和、和顺的至善为目标的。王夫之的解释之所以高于朱熹等人而更贴近《周易》的原意，就在于他特别拈出了这个道德追求的最高目标。

儒家对仁义这对伦理规范曾经有过很多讨论。孟子说：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。”（《孟子·离娄上》）《中庸》说：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。”《礼记·表记》说：“厚于仁者薄于义，亲而不尊；厚于义者薄于仁，尊而不亲。”从这种讨论可以看出，儒家所关注的不仅是对仁义的内涵作出规定，而且力图弄清仁与义二者之间的关系。仁的核心是爱，着重于亲亲，义的核心是宜，着重于尊尊，二者虽是最高的美德，但是具体到某一个人身上，并不能恰到好处，有的人仁多义少，有的人义多仁少，只有把仁和义有机地结合起来，才能做到“亲而尊”，避免“亲而不尊”或“尊而不亲”的偏向。儒家的这些看法是有大量的经验事实为依据的，《说卦传》则站在阴阳哲学的高度对这些看法进行了一次理论上的升华，提出了“立人之道曰仁与义”的命题。照《周易》看来，为什么仁与义必须有机地结合而不能有偏，是因为只有如此才能符合囊括天人的性命之理，而性命之理的本质就在于阴与阳、柔与刚、仁与义的和谐统一。就仁义必须符合客观外在的性命之理而言，《周易》的伦理思想可以说是“他律”的，但是仁义为人性所固有，人发挥自己的本性，由尽性以至于命，就这一方面来看，《周易》的伦理思想又可以说是“自律”的。把“自律”与“他律”融为一体，既强调人应效法天地，按

照宇宙自然的秩序来规范自己的行为，又强调人应发扬自强不息的精神，奋发精进，实现自己所禀赋的善性，而要本归于和顺，以“保合太和”作为道德追求的最高目标，这就是《周易》的伦理思想的特色，也是《周易》的伦理思想的总纲。

（余敦康）

（2） 易学与社会伦理规范

《周易》关于社会伦理规范的思想是围绕着礼的范畴而展开的。《履卦·象传》说：“上天下泽，履。君子以辨上下，定民志。”履卦䷉上乾下兑，乾为天，兑为泽。《易传》认为，天在上，泽居下，履卦的这种卦象就象征着社会上尊卑贵贱的等级制度。君子看了这种卦象，应该辨别上下之分，确定正当的行为规范，使人民有所遵循。履的意思是践履，践履应该遵循礼的规范，所以履也就是礼。《序卦传》说：“物畜然后有礼，故受之以履。履者，礼也。”（据：高亨《周易大传今注》）

大壮卦的卦象䷡是上震下乾，震为雷，乾为天。《易传》解释说：“雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。”（《大壮卦·象传》）雷震动于天上，声威甚壮，是为大壮。同时这种卦象也象征着以卑乘尊，壮而违礼。《易传》认为，君子看了这种卦象，应该戒惧警惕，使自己的行为遵循礼的规范，“非礼弗履。”《易传》的这个思想显然是和孔子的“克己复礼”的思想相一致的。孔子说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《论语·颜渊》）

但是，《易传》根据阴阳哲学对孔子的这个思想进行了理

论上的升华，从天地万物的生成、人伦关系的发展论证了礼的起源和存在的基础。《序卦传》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”照《易传》看来，天地为万物之本，夫妇为人伦之始。就天地而言，天为阳，地为阴，天在上，地在下，虽有尊卑贵贱之分，但是必须互相感应，交通成和，才能化生万物。因而宇宙的自然秩序是由两个不同的方面共同构成的，一方面是阴阳之分，另一方面是阴阳之合，二者缺一不可。《系辞》所谓“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”，把这个意思说得更为显豁。“天地”、“男女”，指的是阴阳之分。“絪縕”、“构精”，指的是阴阳之合。正是由于这两个方面的结合，所以自然界呈现出一种秩序井然而又生生不已的运动过程。人类社会的秩序是效法天地的秩序建立起来的，同样也包含着这两个方面。夫为阳，妇为阴，这是阴阳之分。夫妇交合而产生子女，这是阴阳之合。夫妇之所以为人伦之始，是因为有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，人类社会的各种人际关系都是由夫妇关系派生演化而来的。为了调整稳定各种人际关系，于是建立设置了一套伦理规范，这就是礼的起源。这种礼虽是人造的创设，但却是效法天地，以宇宙的自然秩序作为自己存在的坚实的基础。它不仅强调阴阳之分，而且十分重视阴阳之合。如果人类社会的人际关系只有阴阳之分而无阴阳之合，就会像否卦的卦象所象征的那样，形成否结不通的状态，造成“上下不交而天下无邦”的后果，整个社会失去了联系的纽带，分崩离析，陷入解体了。相反，如果只有阴阳之合而无阴阳之分，就会上下不分，贵贱不明，秩序混乱，社

会生活也难以正常地运转。

既然夫妇为人伦之始，由夫妇所组成的家庭是社会结构的基本单位，那么处理家庭关系的伦理规范就必须首先体现阴阳之分与阴阳之合的原则，成为其他各种伦理规范的根本。家人卦集中讨论了家庭伦理。家人卦的卦象䷤，内卦离为火，外卦巽为风，风自火出，象征风化之本，自家而出。六二为女，女居阴位，九五为男，男居阳位，象征女正位乎内，男正位乎外。《彖传》解释说：“家人，女正位乎内，男正位乎外；男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正；正家而天下定矣。”

就男女开始结为夫妇而言，关键在于阴阳之合。既已结为夫妇而组成家庭，关键则在于阴阳之分。虽然如此，分与合是一种辩证的关系，相反相成，不可割裂。我们可以把咸卦和家人卦作一番比较。咸卦的卦象䷞兑上艮下，兑为少女，艮为少男。《彖传》解释说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而悦，男下女，是以亨，利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平；观其所感，而天地万物之情可见矣。”咸卦集中讨论少男少女如何通过相互之间的感应而结为夫妇。《易传》认为，为了促使阴阳交感得以顺利进行，作为少男的一方必须打破男尊女卑的常规，与女方互换位置，柔上而刚下，男下女，才能取得女方的欢心。反过来看，如果男方片面地强调阴阳之分，不尊重女方，不抱着“以虚受人”的态度去主动地争取女方的喜悦，交感的过程就无法进行。实际上，这是宇宙的普遍规律，谁也不能违反的。比如否卦䷋，天在上，地在下，虽然符合天尊地卑的常规，但是“天地

不交而万物不通”，很不吉利。泰卦䷊与否卦相反，天本在上而居于地之下，地本在下而居于天之上，结果是顺利完成了交感的过程，“天地交而万物通”，是个大吉大利的卦。

当男女既已结为夫妇而组成家庭，并且派生出父子、兄弟、夫妇种种复杂的人际关系，就应该按照阴阳之分的原则，建立一种正常的合理的秩序，做到“女正位乎内，男正位乎外”，各尽其伦，各尽其职，这也是符合“天地之大义”的。虽然如此，分中仍有合。在一家之内，父母是尊严的家长，如同国之严君一样。父为男，男性刚而动，宜于主持外事，故“男正位乎外”。母为女，女性柔而静，宜于主持内事，故“女正位乎内”。父母的职责尽管不同，却是相互配合，刚柔并济的。这是因为，家庭内部的各种人际关系是一个矛盾的统一体，一方面不能不辨明上下尊卑长幼之序，否则就无从树立家长的权威而使家庭成员失去统率，因而必须强调阴阳之分的原则，治家要严，以敬为主；另一方面，又不能不维护家庭内部感情上的团结，做到和睦融洽，交相爱乐，因而必须重视阴阳之合的原则，治家宜宽，以爱为本。宽与严、爱与敬是相互矛盾的。王弼注《家人卦》说：“凡物以猛为本者，则患在寡恩；以爱为本者，则患在寡威。”《易传》为了把这两个方面统一起来，使之无过无不及。所以认为家人之严君既不单单是父也不单单是母，而是父母的共同的配合。母性的慈爱与宽容可以制约父性的威严而不致流入“寡恩”，反过来看，父性的威严又可以制约母性的宽柔而不致流入“寡威”。宽与严、爱与敬的结合，不仅是家庭伦理的规范，也是社会伦理、政治伦理的基础，所以《易传》认为：“父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正，正家而天下定矣。”

儒家一贯主张，家齐而后国治，国治而后天下平，家庭伦理是社会伦理与政治伦理的基础，《易传》的这个思想是和儒家完全相通的。但是，《易传》根据推天道以明人事的思路，对儒家的主张作了自然主义的论证，这就把儒家的人文价值理想提高到深沉的宇宙意识的层次，给人们提供了一个全面的辩证的观点。人们在履行伦理规范时，应该同时照顾到阴阳之分与阴阳之合两个不同的方面，才能符合“天地之大义”。因此，不能把伦理规范看成僵死的凝固的教条，必须服从的绝对的律令，而应该审时度势，根据各种具体的情况，从相互制约相互依存的角度来全面地理解。比如父慈、子孝、兄友、弟恭、夫义、妇随，这些都是儒家所提出的家庭伦理的规范。《易传》虽然赞同这些规范，但是并不孤立地讨论规范的本身，而是站在更高的层次对家庭关系的整体进行综合的动态的考察，根据它的总的发展趋势提出拨乱反正的调整方案。比如《家人卦·九三》：“家人嗃嗃，悔厉吉。妇子嘻嘻，终吝。”《象》曰：“家人嗃嗃，未失也。妇子嘻嘻，失家节也。”杨万里在《诚斋易传》中解释说：“正家之道，严胜则厉，和胜则溺。嗃嗃而严，严胜也。嘻嘻而笑，和胜也。然严胜者，虽悔厉而终吉，故圣人劝之以未失。和胜者，虽悦怿而终吝，故圣人戒之以失节。九三刚而过中，严胜者也。正家之道，圣人取焉。”实际上，与其和胜，不如严胜，这只是一种不得已而降其次的权变的做法，最合理的正家之道应该是严而不厉，和而不溺，把严与和两个矛盾的方面有机地结合起来而不陷入一偏。朱熹和他的学生也讨论过这个问题。《朱子语类》卷七十二记载：或问：“（伊川）《易传》云，正家之道在于‘正伦理，笃恩义’。今欲正伦理，则有伤恩义；欲笃恩义，又有乖于伦理，如何？”

曰：“须是于正伦理处笃恩义，笃恩义而不失伦理，方可。”但是，由于家庭的各种人际关系在动态的发展过程中复杂多变，只能根据具体的情况追求一种相对的合理性，所以与其和胜不如严胜的做法仍然是可取的。

虽然如此，社会整体的和谐毕竟是伦理思想所追求的最高目标，为了把家庭伦理用于天下国家，使整个社会凝聚为一个和谐的统一体，关键在于推广扩展弥漫于家庭成员中的那种交相爱的骨肉感情。从这个角度来看，那就是与其严胜不如和胜了。《家人卦·九五》：“王假有家，勿恤，吉。”《象》曰：“王假有家，交相爱也。”杨万里在《诚斋易传》中解释说：“正家在政，睦家在德。正人在法，感人在心。使我正人易，使我爱人难。使我爱人易，使人爱我难。使人爱我易，使人人交相爱难。非以德睦之，以心感之，安能使之交相爱乎？九五以乾德之刚明，居巽位之中正，为天下国家之至尊，而爱心感人，巽而入之，此所以感假其家人，以及天下，莫不人人交相爱，勿忧天下之不爱而自吉也。”

社会伦理是家庭伦理的推广和扩展。虽然二者在总的原则上是共通的，但是由于社会伦理所要处理的是个人与群体的关系，而不是家庭成员间的血缘关系，所以《易传》强调指出，当从家庭走向社会 and 同于人之时，必须以大公至正的宽广胸怀，克服偏私狭隘的心理，如果只是“同人于宗”，把自己局限在同姓宗族的狭小的范围之内，那就是鄙吝之道。《同人卦·初九》：“同人于门，无咎。”《象传》赞扬说：“出门同人，又谁咎也？”初九走出家门而和同于人，说明初九不偏私于家人，与社会成员广泛交往，胸怀宽广，大公至正，是会有人来责难他的。六二则与初九相反。《象传》严厉谴责说：“同

人于宗，吝道也。”“同人于宗”之所以为吝道，是因为这种只与宗族和同而不与社会和同的封闭的心态，偏私狭隘，破坏了社会的凝聚力，只能引起争斗而不利于团结。《易传》关于社会伦理规范的思想始终是着眼于社会整体的和谐的，反复强调应该按照合乎乾行的中正之道来沟通天下人的思想。《同人卦·彖传》说：“文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。”程颐在《伊川易传》中解释说：“天下之志万殊，理则一也。君子明理，故能通天下之志。圣人视亿兆之心犹一心者，通于理而已。文明则能烛理，故能明大同之义；刚健则能克己，故能尽大同之道；然后能中正合乎乾行也。”

关于政治伦理，也同样应该履行这种合乎乾行的中正之道。中则不过，指的是阳的行为不能过于刚直，阴的行为不能过于柔顺，而必合乎中道。正则不邪，指的是阴阳各当其所，行为正直，不相伤害，合乎尊卑有序的原则。很显然，中的规范是适应于阴阳交感的要求，正的规范是适应于等级秩序的要求，二者都是从既有阴阳之分又有阴阳之合的家庭组织与社会结构中自然引申出来的，因而也是政治伦理的基础。如果阴阳双方的行为不中，便无从完成交感，组建社会；如果行为不正，就会贵贱不分，尊卑不明，失去应有的节制。因此，阴阳双方的行为是否中正，直接关系到政治的稳定，社会的和谐。

照《易传》看来，尽管家庭伦理、社会伦理、政治伦理所处理的关系不相同，具体的行为规范存在着差异，但是，同时照顾到阴阳之分与阴阳之合的中正之道却是普遍适用的。因为只有这种中正之道才合乎乾行。乾行即天行，也就是天道的自然规律。《易传》反复强调，人类社会的伦理规范都是取法于天道的。天道不仅以其一阴一阳的运行规律给人们启示了中正之

道，而且以其生生不已、变化日新的总体特征给人们启示了元亨利贞四德。元者万物之始，给人们启示仁的美德。亨者万物之长，给人们启示礼的美德。利者万物之遂，给人们启示义的美德。贞者万物之成，给人们启示智的美德。仁、礼、义、智，这都是儒家的基本伦理规范，孟子只从人心之四端来论证，认为“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也”（《孟子·公孙丑上》）。《易传》把这几 种 伦理规范提到天道的运行、万物的生成、四时的推移的高度来论证，这就给人们提供了一个推天道以明人事的新的思路，可以更加全面地来理解它们，更加自觉地根据自然的和谐来谋划社会的和谐了。《乾卦·文言传》说：“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰‘乾：元，亨，利，贞’。”

元亨利贞虽为四德，而统之者则为一。这个一即贯穿于天地人三才之道的总规律，也就是《易》道。这个《易》道以乾健为统率，以坤顺为从属，既有阴阳之分，又有阴阳之和，协调并济，共同构成天人整体的和谐，因而元亨利贞四德是和中正之道完全相通的。王夫之在《周易内传》中对此作了很好的解释。他说：“仁、义、礼、信，推行于万事万物，无不大亨而利正，然皆德之散见者，《中庸》所谓‘小德’也。所以行此四德，仁无不体，礼无不合，义无不和，信无不固，则存乎自强不息之乾，以扩私去利，研精致密，统于清刚太和之心理，《中庸》所谓‘大德’也。四德尽万善，而所以行之者一也，乾也。故曰‘乾元亨利贞’，唯乾而后大亨至正以无不利也。”王

夫之不以智配贞而以信配，认为智行乎四德之中，依于四德而无专位，这种解释也有一定的道理。但是，无论是仁义礼信或是包括仁义礼智信在内的五常，在王夫之看来，都是一些具体的伦理规范，是“德之散见者”，属于低级层次，只能称作“小德”。至于如何把这些具体的伦理规范“统于清刚太和之心理”，使之在履行的过程中无所偏失而恰到好处，做到“仁无不体，礼无不合，义无不和，信无不固”，那就需要着眼于整体和谐的“大德”来作原则性的指导，而所谓“大德”也就是自强不息、刚健中正的天道。王夫之认为，“四德尽万善，而所以行之者一也，乾也。”这个分析是符合《易传》的推天道以明人事的根本精神的。

（余敦康）

（3）易学与道德基本原则

清代易学家惠栋是一位严谨的易学家，他根据《易传》原文中的一系列确凿可信的例证，把《易》道的精神归纳概括为时中之义。而这个时中之义也就是《易传》用来调整道德行为、履行伦理规范的基本原则。

严格说来，所谓时中，并不是一种规范，而是一种方法。这个方法强调人应该随时随地根据客观环境的变化以及自己具体的处境来调整道德行为，履行伦理规范。我们在上节已经指出，《易传》对伦理规范的论述，诸如仁、义、礼、智、信等等，并不是孤立地就这些规范本身作出概念上的规定，而始终是立足于阴阳哲学的高度来探索它们之间的内在的联系。拿仁与义这两个规范来说，单有仁不叫做善，单有义也不叫做善，

唯有使仁义达到天地万物那种和顺的境界，才叫做善。和顺是由阴阳之分与阴阳之合两个不同的方面所构成的，是阴与阳的最佳的配合，无过无不及，恰到好处，完全符合宇宙本然的秩序，也就是所谓中。但是，由于宇宙的本然的秩序不是一个静态的结构，而是一个动态的过程，无论天地万物还是社会人生，都是生生不已，变化日新，呈现出一种具体的时运，因而此时之中不同于彼时之中，中必须与时结合起来，顺时而动，动而得中，才能达到和顺的境界。中与时的结合，也就是常与变的辩证的统一，这是《易传》所确立的道德基本原则。

在《易传》的思想体系中，时是一个极为重要的范畴。历代的易学家都十分重视这个范畴，常常是通过对时的深入理解来把握《易》道的精神。比如王弼指出：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。夫时有否泰，故用有行藏；卦有大小，故辞有险易。一时之制，可反而用也；一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨变，动静屈伸，唯变所适。”（《周易略例》）再比如，程颐指出：“看《易》，且要知时。凡六爻，人人有用。圣人自有圣人用，贤人自有贤人用，众人自有众人用，学者自有学者用，君有君用，臣有臣用，无所不通。”（《河南程氏遗书》卷十九）

时是指客观环境，用是指主体行为。主体的行为是否正当，并不完全决定主体行为的本身是否符合伦理的规范，而主要决定于是否适应客观环境的需要，采取适时之变的对策。因此，尽管客观环境有利，处于吉时，如果行为主体思想僵化，拘泥死板，不知时务，不达权变，逆时而动，也会导致凶的后果。反之，环境不利而举措得宜，能够化凶为吉，“一时之制，可反而用也”。《易传》反复强调，不能脱离客观环境的变化来

看人们的行为，判断行为正当与否，时具有决定性的意义。

《艮卦·彖传》说：“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”

《周易》六十四卦，每一卦代表一种时，这种时是总揽全局的，每一个行为主体都受这种一时之大义的支配。但是，一卦六爻，爻居其位，犹若人遇其时，这种爻居其位之时是更为具体的处境。所以人的行为既要适应总的形势，也要考虑到具体的处境。拿乾卦来说，总的形势是大吉大利，象征纯刚至健的君德向上的发展，但是，卦中六爻，各有不同的具体的处境，其行为模式和准则也就有很大的不同。初九潜龙勿用，有龙德而穷居于下位，在此处境中，不可轻举妄动，不必追求功名成就，而应致力于磨炼自己的意志，坚定自己的信念，隐遁晦养，等待时机。九二见龙在田，虽未居君位而时运通达，在此处境中，应谨言慎行，防止邪恶，存心真诚，为社会作出了贡献不必自夸，致力于用自己博大的道德力量去感化人。九三重刚而不中，上不在天，下不在田，处境危险，则应振作精神，时刻警惕，进德修业，忠信诚摯，做到居上位而不骄，在下位而不忧，这样即使面临危险也能免遭咎害。九四的处境和九三同样，上下无常，所以也应进德修业，临事而惧，因时制宜，以免遭咎害。九五飞龙在天，以君德而居君位，是建功立业的大好时机。在此处境下，应凭借自己的德与位化成天下，按照自然的和谐的规律来经营谋划社会群体的和谐。上九居一卦之上，贵而无位，高而无民，虽有贤明的属下，却得不到他们的辅佐，是一种动而有悔的处境。此时应像圣人那样，深知进退存亡之道，居安思危，行为不偏，避免因穷极所带来的灾难。

由此可见,《易传》关于时的思想,其着眼点在于联系到客观环境和具体处境的发展变化,来全面地评价人的道德行为是否正当,追求一种相对的合理性。按照这个思想,就不存在什么一成不变的固定的伦理规范,时行则行,时止时止,只有随时与否才能作为衡量的标准。这是一条变的原则,也就是灵活性的原则。虽然如此,《易传》并不否定伦理规范的重要性。因为变中自有不变,灵活性应受原则性的制约。如果完全取消伦理规范的价值取向,与时俯仰,随波逐流,以致同流合污,那就根本谈不上有什么道德行为了。所以《易传》除了强调时以外,还强调一个中。中是常的原则,也就是原则性的原则。《蒙卦·彖传》说:“蒙,亨。以亨行,时中也。”蒙卦的卦象是山下有险,出而受阻,形势并不有利。但是就其总的发展趋势来看,却是亨通畅达的。其所以如此,是因为主体能够把时与中这两个原则有机地结合起来,使自己的道德行为符合时中之义。

一般说来,儒家的伦理思想偏于强调中的原则,道家的伦理思想偏于强调时的原则。由于各有所偏,所以儒家往往把伦理规范的制约作用强调得过了头,带有一种绝对化的倾向;而道家也往往把与时俯仰的思想强调得过了头,带有一种相对化的倾向。其实,时与中两者对于一个完整的伦理思想来说,都是不可缺少的,儒家并非不讲时,道家也并非不讲中。比如庄子所说的“材与不材之间”,“得其环中,以应无穷”,讲的就是中。孟子称孔子为“圣之时者也”,《礼记·礼器篇》所说的“礼,时为大”,讲的就是时。这种情况说明,儒道两家尽管各有所偏,但在探索的过程中,都在朝着互补的方向转化,偏于时者不得不讲中,偏于中者也不得不讲时。《易传》站在阴阳

哲学的高度，综合总结了儒道两家的探索成果，提出了时中的思想，这就使人们在履行伦理规范、调整道德行为时，能够有一个全面的观点，既要避免绝对化的倾向，也要避免相对化的倾向。

《易传》的这种时中的思想把道德行为看作是一种人与环境和谐共振的关系，一种以时间、地点、条件为转移的动态的过程，因而对人的行为的评价，既有常例，也有变例。就常例而言，得位为吉，失位为凶，有应为吉，无应为凶，但是，也有得位而反凶、失位而反吉、有应而反凶、无应而反吉的情况。《易》中之辞，大抵阳吉而阴凶，问亦有阳凶而阴吉者。刚不必善，柔不必恶，刚柔皆有善恶。刚得中为刚善，过则为刚恶；柔得中为柔善，过则为柔恶。在《易传》中，中与正也并不是一个绝对的标准，比如屯卦六二，既中且正，但是由于六二下则逼于初之刚而乃为己之寇，上欲亲于君之应而有近之嫌，所以结果并不吉利。就中与正两个标准相比较而言，中德一般是比正更重要，因为六爻当位者未必皆吉，而二五之中，则吉者独多。但是《易传》有时又强调正比中更重要。比如蹇卦 ䷦ 艮下坎上，山上有水，蹇难之象，象征国家政治遇到危机，处于蹇难之时。王弼解释此卦说：“爻皆当位，各履其正，居难履正，正邦之道也。正道未否，难由正济，故贞吉也。遇难失正，吉可得乎？”

总之，《易传》关于道德原则的思考，其根本目的在于使人的主体行为符合性命之理。这个性命之理既是天地万物的外在的秩序，又是人的内在的本性，一方面是调适畅达，和谐统一，常住不变，另一方面又是流转推移，生生不已，变化日新，就其变者言之谓之时，就其不变者言之谓之中，因而所谓

性命之理本身就蕴含着时中之义。从这个角度来看，人们在调整道德行为、履行伦理规范时，究竟何时该用常例，何时该用变例，也就有了一个更高层次的指导原则了。这个原则就是自觉地承担道义的责任，在客观环境的动态的发展过程中，采取适当的对策以促进社会整体的和谐。如果常例能够达到和谐的目的，那么遵循常例的行为就是正当的。如果情况变化，则应因时制宜，变而求通，援引变例以求达到目的，这种变通的行为也是正当的。《易传》所确立的这条道德原则以社会整体和谐为目的，强调人的道义责任，把目的与道义、动机与效果、原则性与灵活性种种不同的方面综合为一个整体，对中国伦理思想产生了极为深远的影响。

（余敦康）

（4）易学中的人性论

易学中的人性论在先秦各家中独树一帜，既不同于儒家的孟荀，也不同于道家的老庄。《系辞传》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”这一段言论对易学的人性论作了经典式的表述，我们可以通过一系列的比较来把握它的特质。

首先与孟荀相比较。荀子主张性恶论，而《易传》则明确地主张性善论，二者在人性论上是对立的。《易传》的性善论虽然和孟子相一致，但是从哲学基础上来看，又是根本对立的。孟子把性善说成是人们的内心所固有的，《易传》却从天道阴阳变化的规律上找根据。

其次与老庄相比较。老庄把人性归结为自然本性，认为这种自然本性无善无恶，不仅不蕴含任何伦理的意义，而且与人为强加的善恶根本对立。《易传》虽然承认人性来源于天道阴阳的变化，是一种自然本性，与老庄相一致，但却认为人所承继于天道的自然本性具有伦理的意义，本质为善，这就与老庄有很大的不同。

人性论的主题是探讨人在宇宙中的地位以及人之所以为人的本质。一般而言，道家往往是站在宇宙的高度来俯瞰人，把宇宙的伟大和人的渺小进行对比。比如庄子曾说：“眇乎小哉，所以属于人也；瞡乎大哉，独成其天。”（《庄子·德充符》）既然宇宙比人伟大，所以道家认为人之所以为人的本质不在于仁义礼乐的人为的造作，而在乎禀受于宇宙的自然本性。儒家与道家相反，强调“人最为天下贵”的伟大，可以与天地并立而为三。人之所以伟大，是因为人具有与禽兽相区别的道德属性（孟子），或者具有能以礼义组合社会群体的能力（荀子），因而人的本质规定不是自然本性，而是人文价值。实际上，人一方面作为宇宙的一个组成部分，另一方面又是万物之灵，既有自然本性，又有人文价值的规定。从这个角度来看，儒道两家的人性论可以说是各有所见，也各有所偏。道家有见于人的自然本性而否定了人文价值的规定，“蔽于天而不知人”。儒家过分强调了人文价值的规定而忽视了人的自然本性，蔽于人而不知天。《易传》取儒道之所长而去其所短，综合总结了两家的探索成果，从而沟通了天人关系，把自然主义和人文主义有机地结合起来，它的人性论思想的特色主要表现在这里。

所谓“一阴一阳之谓道”，这个道是统天地人物而言的。“继之者善也，成之者性也”，善、性则专就人而言。道大而善

小，善大而性小，道生善，善生性，这是一个生成的系列，也是一种统属的关系。天地人物，莫不有阴阳，莫不受道的支配，人作为其中的一个组成部分，是隶属于宇宙之全体的。但是，人物有性，天地非有性，而人之性与物之性又不相同。其所以如此，是因为物之性乘大化之偶然，阴阳的搭配组合不是恰到好处，合适得当，而人之性则合一阴一阳之美，成为万物之灵。具体说来，人性中的一阴一阳之美就是“立人之道曰仁与义”。物之性不具有仁与义的属性而人之性却有此本质的规定，因而人性比物性高了一个层次，人成为万物之灵，最为天下贵。但是，人性是由物性发展而来，物性又是由天地之道发展而来，统天地人物都是一阴一阳之道，追本溯源，人所独有的仁义之性其实就是天地人物所共同具有的一阴一阳。按照《易传》的这个思想，人既有自然本性，又有社会属性，二者并不像儒道两家所理解的那样，形成一种相互排斥的关系，而是有机地结合在一起的。

天人之间的沟通，关键在一个继字。继是继承、继续，继之则善，不继则不善。就天道之阴阳而言，无所谓善与不善，物之性乘大化之偶然，也无所谓善与不善，唯有人能自觉地继承天道之阴阳，使之继续不断，所以才叫做善。如果人有所不继，这就产生恶了。老庄只看到人之性稟受于天道以及与物之性相同的一面，从而断言人之性无善无恶；孟子只看到继之者的一面，从而断言“人无有不善”；荀子只看到人有所不继的一面，从而断言“人之性恶而善者伪也”。照《易传》看来，这些说法固然各有所见，不是毫无道理，但都带有一定的片面性，不能全面地把握人性的本质。

“继之者善也”，是就本源的意义而言的，“成之者性也”，

则突出了主体性的原则。如果人不继承天道之阴阳，就没有本源意义的善。如果人不发挥主观能动性去实现此本源意义的善，就不可能凝成而为性。《系辞传》指出：“成性存存，道义之门。”所谓“存存”，就是存其所存，存乎人者，因而存之，使本源意义的善不致于丧失而变为自己的本性，这就是进入道义的门户，完成德业的根本。由此可见，《易传》的人性论思想一方面强调人性来源于天道，其本质为善，同时又强调人应从事后天的道德修养，以自强不息的精神使自己的本性完满地实现。

就本源的意义而言，人无有不善，这是普遍的人性，对于任何人都是适用的。但是就实际的表现而言，则有不同之程度之差。把人性实现得完满无缺的最高典范是圣人。《乾卦·文言》指出：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”这是一种天人合一的境界，虽然表现为既仁且智，尽善尽美，开物成务，参赞化育，其实并不外在于人性，无非是人性的一种完满的实现而已。其次则各有所偏，“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”。至于普通百姓，则昧然不觉，习焉不察，日用而不知。等而下之，则有小人之为恶。虽然如此，怙亡之后犹有存焉，其本源之善并不因其为恶而荡然无存。

总之，《易传》的人性论由道、善、性三个基本概念构成一个完整的体系，只能根据这三者的相互联系才能把握它的特质。王夫之指出：“故专言性，则三品、性恶之说兴；溯言善，则天人合一之理得；概言道，则无善、无恶、无性之妄又嬉矣。”（《周易外传》卷五）照王夫之看来，如果把道、善、性三者割裂开来看，就会推导出一些片面性的看法。道为善、性

之所自出，但不可把善、性完全归结为道。如果完全归结为道，就会推导出“人之性犹牛之性，牛之性犹犬之性”的结论，断言性无善无恶，再进一步就会推导出“天地与我同根，万物与我共命”的结论，从根本上否定性的存在了。道家的人性论思想的片面性就是由此而来的。脱离了道与善专言性也是不行的，因为性的实际的表现有不同的程度之差，荀子只看到恶的一面而主张性恶，董仲舒、韩愈等人看到有善、中、恶三个层次而主张性三品，这些看法割裂了性与天道的关系，忽视性的本源的意义。至于专言善而不追溯善之所自出，也是不行的，因为继之者善，不继则不善，道生善，善生性，只有着眼于这种天人之次序，才能把握天人合一之理，全面地理解《易传》的人性论的思想。

《易传》的这种人性论的思想既肯定了人的自然本性，又肯定了人之异于禽兽的社会属性，既像孟子那样主张人之性善，又像荀子那样主张“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身”（《系辞》），加强后天的积累以为善去恶，虽然不同于老庄孟荀，实际上却是对他们的人性论思想的一种高层次的整合。

（余敦康）

（5）易学中的义利理欲之辨

利与欲是人的自然本性，义与理是人的社会属性。《易传》既然认为人性同时包含着自然本性和社会属性两个方面，彼此不存在矛盾，所以也把义和利、理和欲看作是统一的。

《乾卦·文言》：“利者，义之和也。”“利物足以和义。”这

是《易传》关于义利关系的经典式的表述，历代易学家对此作了很多解释，阐发了不同的理解。朱熹曾说：“‘利物足以和义’，此数句最难看。”“伊川说‘利物足以和义’，觉见他说得糊涂。如何唤做和合于义？”“苏氏（老苏）说‘利者义之和’，却说义惨杀而不和，不可徒义，须着些利则和。如此，则义是一物，利又是一物；义是苦物，恐人嫌，须着些利令甜，此不知义之言也。义中自有利，使人而皆义，则不遗其亲，不后其君，自无不利，非和而何？”（《朱子语类》卷六十八）朱熹不满意程颐的解释，批评了苏洵的理解，而对自己“义中自有利”的说法又不完全自信，认为“此数句最难看”，说明《易传》的这两个命题，文约义半，要想全面地把握其中的意蕴，不是一件容易的事。

宋人俞琰试图把义与利统一起来，作了一个较为详尽的解释。他说：“利与义皆训宜。利自义中来，义安处便是利，非义之外别有利也。大凡利于己不利于物，则为悖于义而不和，岂所宜哉？盖唯利物而不以己害物，则足以和于义而不悖，斯得其宜。故曰‘利物足以和义’。”“利者，宜也。利而无有乖戾，故曰‘义之和’。……君子不以利为利，而以义为利也”（《周易集说》卷二十六）。这种解释实际上是沿袭了程朱的思路，认为“义中自有利”，表现了儒家重义轻利的倾向，并不符合《易传》的本义。就原文的本义而言，《易传》是用义利互训的方法，认为利就是义，义就是利，凡是行事得宜而合乎义的行为必然能给人们带来利益，凡是能给人们带来利益的行为必然合乎义的规范。因而《易传》的这个思想同时包含了道德义务论和功利主义两种倾向，一方面把利归结为义，另一方面又把义归结为利，不完全同于儒家，而与墨家有着很大程度

的类似。儒家都是重义而轻利的。比如孔子认为：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）孟子认为：“王何必言利，亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王》）儒家把承担道德义务、履行伦理规范置于首位，反对计较功利。墨家恰恰相反，把功利的目的置于首位，认为判断人的行为是否正当，重要的标准是看这种行为是否于国家百姓有利。《墨子·经上》说：“义，利也。”这个定义是和《易传》的思想相吻合的。后世的儒家学者往往只知其一，不知其二，片面地强调道德义务论的倾向，忽视或者排斥功利主义的倾向，所以在解释《易传》的这两个命题时，总是失之于偏，不能全面地把握其中的意蕴。

从发生学的角度来看，《易传》的功利主义的思想倾向溯源于《易经》。《易经》本为卜筮之书，属于巫术文化范畴。

卜筮巫术带有强烈的实用性、功利性。人们为了实践上的需要，迫切关心自己的行为所带来的后果，于是通过卜筮来进行预测，作出估计和决定，判断行为的标准在于是否达到预定的功利目的。因此，《易经》的卦爻辞，其用在告人以休咎，而且着眼于功利对休咎有着极为精确的计算。据高亨先生研究，

《周易》一书，所用表示休咎之字凡七：曰利，曰吉，曰吝，曰厉，曰悔，曰咎，曰凶。利者，利益也；吉者，福祥也；吝者，艰难也；厉者，危险也；悔者，困厄也；咎者，灾患也；凶者，祸殃也。吉与利均表示其有好前途，好结果，属于“休”之范围，两字之含义不殊。吝、厉、悔、咎、凶均表示其有坏前途，坏结果，属于“咎”（广义）之范围，五字之含义有差异。具体说来，咎（狭义）比悔为重，比凶为轻。悔乃较小之困厄，凶乃巨大之祸殃，咎则较轻之灾患。（见《周易古经今

注·吉吝厉悔咎凶解》)《易传》作为一部解经之作,虽然把《易经》的巫术文化转化成以哲学理性为特征的人文文化,但是,巫术文化中的那种实用性和功利性的思想倾向,却是完全继承下来了。《易传》反复强调,《周易》是一部指导人们趋吉避凶的行为参考书,而行为之是非得失则根据行学所带来的后果来判断,为了判断准确,应该对利害作出精确的计算,两利相权取其大,两害相权取其小。《系辞》说:“《易》有四象,所以示也。系辞焉,所以告也。定之以吉凶,所以断也。”“爻也者,效天下之动者也,是故吉凶生而悔吝著也。”“是故吉凶者,失得之象也。悔吝者,忧虞之象也。”“吉凶者,言乎其失得也。悔吝者,言乎其小疵也。无咎者,善补过也。”“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利。”“损以远害,益以兴利。”

但是,《易传》的实用性和功利性的思想倾向毕竟不同于卜筮巫术。在《易经》中,表示休咎的词语触目可见,却没有出现一个义字,说明卜筮巫术只关心行为的后果是否与己有利,不考虑行为对群体的影响,是否符合社会公正的原则。而《易传》则引进了伦理规范和道德义务的思想,从天下之公利和一己之私利的角度明确地区分了君子和小人。《系辞》说:“小人不耻不仁,不畏不义,不见利不劝,不威不惩。小惩而大诫,此小人之福也。”“小人以小善为无益而弗为也,以小恶为无伤而弗去也,故恶积而不可掩,罪大而不可解。”“禁民为非曰义。”小人“不见利不劝”,是说小人如果不看见利益就不会劝勉行善。但是,小人对利益的追求往往违反了社会共同的行为准则,不耻不仁,不畏不义,以致走上罪恶的道路,对社会产生了破坏性的影响。因此,必须用义的规范来制约。这种

制约只是“禁民为非”，把他们对利益的追求引向对社会产生良好影响的正道，而不是根本否定他们对利益的追求。《易传》认为，这种“禁民为非”的做法把小人之私利和社会之公利结合起来，归根到底是“小人之福”，也就是义。君子与小人不同，始终是以社会之公利作为自己的追求目标，即“吉凶与民同患”，这种行为当然是合乎义的。由此看来，《易传》判断行为的标准除了功利的原则以外，又引进了义与不义的原则，即道德义务的原则。

《易传》认为，这种道德义务的原则是必须恪守的，应该加强道德修养，使之变为自觉的行动。《乾卦·文言》说：“知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。”《坤卦·文言》说：“君子敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤。”但是，恪守道德义务本身就能达到功利的目的，义与利并不像儒家所理解的那样，相互排斥，彼此矛盾。因此，《易传》往往是同时用义与利两个原则来衡量人的行为。比如《解卦·初六象》说：“刚柔之际，义无咎也。”《鼎卦·九三象》说：“鼎耳革，失其义也。”《渐卦·初六象》说：“小子之厉，义无咎也。”《旅卦·九三象》说：“以旅与下，其义丧也。”《既济卦·初九象》说：“曳其轮，义无咎也。”这些说法的中心思想就是认为义中自有利，不义则不利。前文所引述的朱熹、俞琰对《易传》的解释即据此而来，并非毫无凭依。

这样说来，义就是利，利就是义，儒家只看到前者而没有看到后者，墨家用“贵义”、“重利”两个命题把义与利统一起来，是与《易传》的这个思想相一致的。但是，如果我们提到哲学的层次作进一步的考察，可以看出，《易传》与墨家也有很大的不同。《墨子·贵义》说：“万事莫贵于义。……凡言

凡动，利于天鬼百姓者为之。凡言凡动，害于天鬼百姓者舍之。凡言凡动，合于三代圣王尧舜禹汤文武者为之。凡言凡动，合于三代暴王桀纣幽厉者舍之。”墨家的理论基础是所谓“三表法”，判断行为的标准除了功利的原则以外，还有历史上的圣王之事以及虚幻的天鬼之志，这三个标准并没有在逻辑上构成一个完整的体系。而《易传》则把义与利统一在阴阳哲学的理论基础之上，比墨家要高了一个层次。

我们再仔细体会一下《易传》的两个命题，“利者，义之和也”；“利物足以和义”。其中两次都提到“和”字。和就是和顺，阴阳两大对立势力协调共济，相因相成，阴顺阳，阳顺阴，构成天人整体的和谐，义与利就统一于此整体的和谐之中。《易传》是在阐发元亨利贞四德时讨论义与利的关系的。元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成。元亨利贞四德作为一个相互联系的整体，既表明大化流行、生生不已的自然的和谐，也给人类社会启示了四种伦理规范，即仁、礼、义、智（或信），而要本归于和顺。《乾卦·文言》说：“乾始能以美利利天下。不言所利，大矣哉！”乾元之伟大在于以美利利天下，其所利之物无所不包，这就是所谓“利物足以和义”。因而利就是义，义就是利，不能利物则不足以和义，不能和义则根本谈不上利物，这是一个统贯天人的总的规律，揆之万事万物，莫不皆然。

关于理与欲的关系，《易传》也是根据这个指导思想来处理的。利是就行为的效果而言的，利必合于义。欲是就行为的动机而言的，欲必合于理。王弼在《周易注·解卦六二》中指出：“义，犹理也。”义就是理。这个理即囊括天地人三才之道的“性命之理”，而“性命之理”的本质在于和顺。《易传》并不

否定人有爱恶之欲，只是强调爱则相取，恶则相攻，相取则阴阳和顺而合于理，相攻则阴阳冲突而悖于理。《系辞》说：“变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡《易》之情，近而不相得，则凶，或害之，悔且吝。”社会的动乱冲突都是由彼此相恶引发出来的，只有彼此相爱，社会人际关系才能团结合作，协调稳定。《损卦·象传》说：“山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。”这种忿欲是一种彼此相恶之欲，必须惩止窒塞，防微杜渐。至于彼此相爱之欲是合乎性命之理的，应该发扬光大，以促进社会整体的和谐。因此，易学中的义利、理欲之辨，都是站在阴阳哲学的高度来考察，表现了鲜明的理论特色。

（余敦康）

（6）易学与道德修养

我们在本章第一节论述“《易》为性命之书”时曾经指出，《周易》既强调人应效法天地，按照宇宙自然的秩序来规范自己的行为，又强调人应发扬自强不息的精神，奋发精进，实现自己所禀赋的善性，这种伦理思想既是“他律”的，又是“自律”的。易学关于道德修养的论述，总体上就贯穿了这种“他律”与“自律”相结合的精神。《系辞》说：“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。”“崇效天，卑法地”是“他律”，“成性存存，道义之门”是“自律”。《易传》把“自律”与“他律”融为一体，这种独特的思路是以统贯天地人的三才之道为理论基础的。

先秦时期，孟子主张“自律”而反对“他律”，荀子则恰恰相反，主张“他律”而反对“自律”。其所以如此，是因为他们对人性问题的理解有着根本性的分歧。孟子认为，人之性善，道德观念完全是天赋的，不学而能，不虑而知，与生俱来，为人心所固有，因此，道德修养不必向外追求，只要作一番扩充存养的内省功夫，就可以由尽心以知性，由知性以知天。荀子则从“明于天人之分”的思想出发，认为人之性恶，“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也”。（《荀子·性恶》）因此，荀子把道德修养看作是一个“化性起伪”的过程，即通过后天学习积累，用客观外在的礼义来改造人性。究竟道德是为人心所固有，还是客观外在的呢？由于道德和人们的具体行为联系在一起，本质上是主观和客观的统一，既不能单纯解释为个人的内心世界，也不能完全看作是由外界所规定的一套规范的总和。孟子和荀子割裂了这种关系，强调一方面而否定另一方面，因而关于道德修养的主张，各有所见，也各有所偏。孟子主张“自律”而反对“他律”，就其强调发挥主体的高度自觉而言是有道理的，但不能解释只在扩充存养上下功夫而不用客观准则来衡量，何以自然合乎礼义。荀子主张“他律”而反对“自律”，就其强调只有用客观准则来衡量才能合乎礼义而言是有道理的，但不能解释礼义既然与人性相违反，何以人必须忍受这种外在的强制，用礼义来伤害扭曲自己的本性。

《易传》用一阴一阳之道统贯天地人。就天道之阴阳、地道之柔刚而言，是客观外在的自然律，就人道之仁义而言，这种自然律却是植根于内在的人性，成为人性的本质。因此，《易传》认为，“继之者善也，成之者性也”，人之善性不是一个静态的结构，而是“继之”与“成之”的动态的过程。“继”是承

继续的意思，“之”是指一阴一阳之道，即客观外在的自然律。继之则为善，不继则不善，所以人必须自觉地去承继继续这种客观外在的自然律，使之变为自己的主观内在的善。“成”是凝结实现的意思，“之”是既指客观外在的自然律，也指主观内在的善，成之则为性，不成则不能凝结实现人之所以为人的本质，所以人必须高度发挥主观能动性，加强道德修养，以进入“道义之门”。《易传》的这个思想，通天人，合内外，把发挥主体自觉的“自律”道德和遵循客观准则的“他律”道德融为一体，与孟荀相比较，可以说既综合了二家之所长，又避免了二家之所短。

由于重视“他律”，所以《易传》认为，道德修养应以天地自然为效法的对象，以客观外在的伦理规范为衡量的准绳，以后天的学习积累为修养的功夫。《系辞》所谓“知崇礼卑，崇效天，卑法地”，是说智与礼两种道德都是效法天地而来的。智慧贵在崇高，礼节贵在谦卑，崇高是仿效天，谦卑是取法地。《乾卦·象传》：“天行健，君子以自强不息。”《坤卦·象传》：“地势坤，君子以厚德载物。”这是说，君子的自强不息的进取精神是仿效天，厚德载物的宽容精神是取法地。《大壮·象传》：“雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。”《益卦·象传》：“风雷，益。君子以见善则迁，有过则改。”这是说，应以客观外在的规范来衡量自己的行为。《大畜·象传》：“天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。”《升卦·象传》：“地中升木，升。君子以顺德，积小以高大。”这是说，道德的提高依赖于后天的学习积累。《易传》的这些思想与荀子的主张是极为类似的。

但是，《易传》除了重视“他律”以外，还重视“自律”，而

与孟子的主张相类似。《晋卦·象传》：“明出地上，晋。君子以自昭明德。”俞琰解释说：“明德，君子固有之德也。自昭者，自有此明德而自明之也。夫人之德本明，其不明者，人欲蔽之耳。人欲蔽之，不能不少昏昧，而其本然之明，固未尝息也。忽尔省察而知所以自明焉，则吾本然之明亦如日之出地，而其明昭著，初无增损也。自之一字，盖谓由吾自己为之耳，非由乎人也。”（《周易集说》卷十二）俞琰的解释虽然带有后世理学的色彩，大体上却也不违反《易传》的本旨。照《易传》看来，人如能承继一阴一阳之道，并且凝成而为自己的善性，就有了固有之明德。明德常有所蔽，这就需要通过一番反身修己的内省功夫，使明德昭明彰著地呈现出来。《震卦·象传》：“洊雷，震。君子以恐惧修省。”《蹇卦·象传》：“山上有水，蹇。君子以反身修德。”《损卦·象传》：“山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。”《易传》所谓的恐惧是一种自我警惕，是对人性可能会丧失、人格不能圆满实现的忧患。由于经常存有此种恐惧之感，所以激发出道德修养的高度自觉。至于修养的方法，一方面是“反身修德”，即修养品德以增其善，另一方面是“惩忿窒欲”，即克制忿欲以损不善。《大有卦·象传》：“火在天上，大有。君子以遏恶扬善。”这个“遏恶扬善”的过程，就其强调“自律”而言，其实是和孟子所说的扩充善端、求其放心的过程十分接近的。

这种“自律”与“他律”相结合的最完整的表述，就是《说卦传》所说的“穷理尽性以至于命”。所谓“穷理”是就“他律”而言的。理是客观外在的，为万化之根源，万事万物莫不有理，故必极深研几，向外以穷之。但此外在的理同时也是人之自性，此理之在我者，亦即在天地万物，其在天地万物者，亦即在我

者，天与人本来就是合而为一的。故向外穷理与向内尽性是同一件事，不存在任何的矛盾。所谓尽，是说以自强不息的精神显发自性固有之无穷德用，自昭明德，使之毫无亏欠。这也就是“自律”。《乾卦·文言》：“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。”《坤卦·文言》：“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。”这些说法都是强调必须同时在穷理与尽性两方面下功夫，才能合内外之道。穷理尽性若能做到极处，则至于命。命者，吾人与天地万物共有之本体，是道德修养所追求的最高目标。就本源的意义而言，人莫不有命，莫不有此本体，但却处于不自觉的蒙昧状态，“日用而不知”，所以必须通过一番向外穷理、向内尽性的修养功夫，才能回到自己的精神的本源。向外穷理以求自己的智慧聪明睿智，有如天之高明，向内尽性以求自己的人格气象恢宏，有如地之博厚，这就达到了天人合人的最高境界，是人性的完满的实现。

（余敦康）

四 易学与哲学

易学与中国古代哲学的关系非常密切。《周易》虽属儒家经典，并且居群经之首，但它对古代哲学的影响，并不只限于儒学。其他系统和流派的哲学家，如魏晋时期的玄学家，还有道教思想家，大多通过对《周易》经传及易学的研究和考察，吸取了其中有利于自身思想阐发的因素。至于易学与儒家哲学的关系就更加密切了。《四书》是儒家重要典籍，但它们为后

儒提供的术语、范畴和观念，偏重于政治和道德，从《易传》开始，才为儒家哲学提供一个包容自然观、宇宙观，虽然还比较粗糙，但却较为全面的哲学体系。这一体系经过改造和发展，至宋明时期达到其理论高峰。宋明道学是中国古代哲学烂熟期的哲学形态，这一时期的哲学家，从周敦颐到朱熹，再到王夫之，都通过对《周易》经传的解释，通过对前人易学成果的总结和分析，从中吸取思想资料 and 理论思维形式，建构自己的哲学体系。宋明哲学中的五大流派，即理学派、数学派、气学派、心学派和功利学派，都或多或少地与易学理论结合在一起。他们对一些重要哲学问题的回答，基本上可以溯源于易学哲学中的问题。易学哲学所提出的一些重要范畴，如太极、乾坤、阴阳、道器、理事、理气、形上和形下、象数、言意和神化等，都对古代哲学的发展产生了深刻的影响。下文主要考察一些具有代表性的哲学家在阐述其易学理论时表现出来的有关哲学思想。

（1）易兼天道与人道

反映在《周易》本经中的世界观有一特点，即认为天道和人事具有一致性或同一性；《易传》有很多地方讲易道无所不包，认为包含在《周易》中的原理具有普遍性。《系辞》中说：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”准的意思是等同，弥纶是遍包的意思。整句话的意思是说，易经中的道理与天地齐等，普遍包括天地之道。《说卦》则具体地说明了道的含义：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”并且以天地人为三才，认为六爻象三才，上两爻象天，下两爻象

地，中间两爻象人，从卦爻象的起源和性质方面说明易道无所不包，具有遍包无遗的普遍性。后来的思想家们多据此认为易道是关于天人之道即关于世界根本原理的学问。虽然他们对天道与人道赋予了各不相同的具体意义，但概括起来又具有共性。他们所讲的天道大多指自然现象变化的过程及其规律，而人道则指人立身处世，增德寡过，以便遇事化吉的道理，也包括人事及社会变化之规律。

西汉著名的今文经学家孟喜，吸收当时的天文学和阴阳五行说的成果和思想成分，发展出以卦气说为核心的易学理论。其特点是用《周易》的卦象解释和说明一年节气的变化，即以六十四卦配四时、十二月、二十四节气、七十二候。其具体内容颇为繁复，但其实质是以六十四卦说明一年节气的变化，即以《周易》说明天时（自然现象）的变化过程及其规律。同一时期的京房在其易学著作《易传》中，吸收当时的阴阳五行学说，进一步发展孟喜的卦气说。他的八宫卦说的实质在于说明六十四卦排列的顺序体现了宇宙间阴阳二气消长的过程，也就是说，易道包含了天人之道的根本原理。比如，他的纳甲说以八宫卦各配以十干，其各爻又分别配以十二支，以此说明天时推移的过程和规律与易道具有同一性；他的五行爻位说则以五行配八宫卦及卦中的各爻，通过五行说与易学的结合，以五行生克论判定人事吉凶；他的阴阳二气说则通过对《周易》的解释，大讲灾异或灾变，他认为《周易》八卦能根据天时和气候的变化，告人以吉凶，也就是说，卦爻象的变化，本于阴阳二气的变化，二气的变化规定了一年节气的区分，进而决定人事的吉凶。总之，他认为《周易》包括了二气运行和五行生克的准则，体现了天地万物的德性，不仅可以包罗、显现天下之

理，也可以规定人类生活的准则。人伦规范如五常（仁义礼智信），就是效法八卦中的乾坤和五行之气，按阴阳变易的法则而制定的。所以能正君臣父子之义。他的这种易兼天道与人道的思想，可用他在《易传》中的一段话加以总结，即“分六十四卦，配三百八十四爻，成万一千五百二十策，定气候二十四，考五行于运命，人事天道日月星辰局于指掌”。也就是说，只要精通他的八宫卦说、纳甲说、五行说、卦气说，就可以对易道进而对天道人事了如指掌。

西汉末年流行的谶纬中的易学理论，同样通过对易道之普遍性的渲染，表达一种对宇宙统一性的追求，这种哲学思考却最终走上了神学目的论。《易纬》中解易的代表著作《乾凿度》曾提出九宫说，解释阴阳二气运行与八卦的关系（具体内容见第三编《易纬》）。其核心命题是“太一取其数以行九宫”，旨在以阴阳之数、九宫之数以及大衍之数说明八卦所主的节气的变化（天道之运行）具有数的规定性，并且以太一即北极神作为四时变化的主宰者，后者是对卦气说的神秘化。这种以象数学为特征的易学理论，认为节气变化的数的规定性主于八卦，后者包含了一种规定气候变化的先验图式，其实质无非在于说明易道广大具备，范围天地之化。《乾凿度》还以五常配八卦，认为一年气候的变化又体现了人伦之道。此说以震离兑坎四正卦配仁义礼信，中央不配卦，但具有维系四维之卦的功能，故配智。又以五行配五常，五行主四时，四时分属于卦气，这样，卦气便具有五常之德。五常不仅理人伦，而且明天道，是关于“天人之际”的根本原理。

东汉时期的著名经师郑玄提出五行生成说，认为大衍之数是五行之气生化万物的法则。比如，他以天地之数配五行，并

配四方，表示一年气候的变化；又将七八九六之数同五行相生的顺序联系起来，认为生命的变化与一年四季的变化是一致的，从而以五行之数的变化解释生死鬼神。这种象数易学理论的哲学底蕴是认为天地之数与大衍之数具有一致性，而且大衍之数来源于天地之数，即易道源于天人之道，同样是“易兼天道与人道”的一种说法。

汉代易学的特点是烦琐，此种学风受到魏晋时期以老庄解易的玄学派之清算。王弼是正始玄学的重要代表。在比较郑玄与王弼易学之特征时，唐李鼎祚于《周易集解序》中说：“郑多参天象，王乃全释人事。”确实，王弼易学的基本倾向是着重以人事问题，比附卦爻的变化，进而对卦爻辞作出解释。他的爻变说旨在说明爻象的变化，没有一成不变的形式，以补充他提出的以追求卦爻之统一性为目的的一爻为主说。前者以“情伪之动”说明爻变之莫测，其中的重要特点是将爻变人格化了，从而说明卦爻的变化是人事变化的一面镜子。王弼易学的这种将《周易》视作政治人生教科书的基本倾向似乎表明他认为易道只涉人道，这也是上引李鼎祚的结论。其实李说并不全面。王弼易学也讲天时的变化。比如，在注解复卦辞时，王弼说：“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。”实际上是引郑玄卦气说加以解释。又如，王弼解易主张取义，在释乾坤二元时，不以乾坤二元为有形之物，而是以之为至健至顺之德性，解释其能始万物、生万物的原因。其结论是：天地为有形之物，乾坤二元为无形之德，天所以运行不息，地所以厚德载物，是依靠其无形之德，这是以乾坤二元的无形之德为天地万物存在和变化的基本规律。他的易学理论主张不要被卦爻中讲的具体物象所迷惑，而应寻求其背后可以概括一切具体物象的抽象原则，同样

是追求具有普遍性的易道。

晋韩康伯进一步阐发王弼的玄学易学理论。他坚持取义说，批判汉以来的象数学派。《易纬·乾凿度》及晋干宝提出的卦序说，都认为从乾卦到离卦是《周易》上经，旨在论天道，从咸卦至未济卦为下经，旨在讲人事。在他们那里，由于解易主取象说，所以以乾坤为天地，以咸恒为男女，以天地为万物之本，人类之源。韩康伯认为这种解释是“守文而不求其义”，不知卦义为刚柔相感，从而将天道和人道割裂开来。他认为六十四卦的卦爻象可以用来表达天下之理及事物变易之理，反对人为地割裂易道中的天道与人道。

唐孔颖达所著《周易正义》综合汉易与魏晋玄学派的易学理论。在论《周易》体例时，既主取义，也不废取象，并且认为卦爻所取之象是多方面的，有取天地阴阳之象者，有取万物之杂象者，还有取人事之义者。此论在发生学的意义上说明易道遍包无遗。另外，孔疏还继承汉易，以阴阳二气释乾坤二元，并认为乾坤二元（阴阳二气）构成天地万物和人类生活，后者还受阴阳二气变化法则的支配。总之，他认为“易理备包有无”，具有普遍性。

宋明道学的创始人周敦颐将道家和道教的无极观念引入儒家的解易系统，吸收其中的宇宙论，以解释天地万物的形成及其性质，同时又为儒家的成圣理论提供依据。通过综合儒道和对《周易》经传的创造性解释，周氏为儒家提供了一个关于天道与人道的完整体系。宋易中的数学派代表人物邵雍则主极数以定象说，以一分为二法解释八卦的形成，并且认为天地万物都是按八卦生成的次序演变出来的，人类也是天之阴阳与地之刚柔变化的产物，甚至历史年代、历史人物的区分、差别也是

出于八卦的性质不同。总之，天道人事的来源、性质皆出于八卦。

理学的奠基人程颐以天理或理为其易学哲学的最高范畴。他认为《周易》的根本宗旨是讲事物的变易之道。此变易虽无一定格式，因时而不同，但并非杂乱无章，而是有其原则和规范的，即“随时变易以从道”。掌握易道，则可使入顺从性命之理，通晓变化之因，穷尽事物之性情，从而指导人们的行动。他以天道释乾元，以刚健不息为天道的内容，又常以历史人物的事迹解释卦爻辞，说明不仅乾卦六爻讲人事，其他卦之各爻也是可以明人事得失之理的。在解释《系辞》“神无方而易无体”时，他提出“易周尽万物之理”，认为《周易》之义理同天地之道是一致的，它普遍地包容万物之理，适合于一切事物之理而不流失，教人顺理安分而无忧，安土敦仁而能爱。它模拟比量天体之运化，通达屈伸往来之规律，并涵蕴其所以然之理。总之，易道得天地之妙用，含道德之本源，所以其变易神妙莫测，无有固定的方所，其同天地之道合一，故无固定的形体。《周易》卦爻象和卦爻辞的意义在于教人“穷理尽性以至于命”，不断提高人的境界，以最终成圣。

《程氏易传》既讲天道也讲人事，宋易气学派大师张载也持类似的想法。但他不以理而以气为其易学哲学的最高范畴，他提出“易本天道”的思想，所谓天道在他那里指阴阳二气变易的过程和法则。天道自然无为，无心而化育万物，不受任何意志支配。他还提出易本天道而归于人事，进一步讨论天道与人道的关系，认为天道和人道具有共同遵循的法则，此即易本天道而归于人事；但天人有别，不可混同：“天能”（如化育万物）基于自然而然，人之所能者则出于思虑谋画，不以自然无

为为人之性，而是应充分发挥主观能动性。所以，张载在《易说·系辞下》中说“天能谓性，人谋谓能”，“易本天道而归于人事”，实际上是通过总结汉唐以来的天人之辨而提出的一种具有创造性的天人观，它既扬弃了汉代易学中的天人感应论，批评了邵雍和程颐易学中以圣人之心为天地之心的唯心论，也批评了王弼派易学和孔疏中的人道自然无为说，是中国唯物主义和无神论史上的重要成果，对后世哲学家如王夫之产生过重要影响。

南宋理学大师朱熹在易学研究中成就卓著。他提出易本卜筮之书，将《周易》经传分开，从而大胆地恢复了《易经》的本来面目。同时，他又认为《易经》作为卜筮之书又包含着天下事物之理，后人的任务是揭示其中所包含的“无所不该、无所不遍的义理”。他认为《易传》的功绩便在于将伏羲、文王易中所包含的阴阳消长之理阐发出来，使之成为人们所遵循的进退存亡的法则。他还认为，在揭示易道时，必须遵循一个原则，即将易只看作个“空底物事”。《周易》卦爻辞本来讲的都是具体的吉凶之事，但却可以借事显理，也就是借一件具体的事说未来之事，显示那一件事的义理，即能做到“未有是事，预先说是理”。也就是说，易只是个空架子，可以套入许多相应的事件，正如代数学公式一样。朱熹此说的目的仍在于论证《周易》中的义理或易道具有义理精微，广大悉备的普遍性，只要不拘于死法，便可发挥卜筮之书的无穷作用，穷尽天道与人道。依据上述解易原则或模式，朱熹重新解释了乾之四德元亨利贞，认为元亨利贞是天道生万物的四个阶段，这四个阶段既是万事万物生长变化之理，又是气化万物的过程，其中既显天道，又含人道，“以天道言之，为元亨利贞……以人道言之，

为仁义礼智”。也就是说，若不拘泥于一卦或止于一爻一事，便可以从四德中引伸出具有普遍性的哲理来。朱熹的论证具有较鲜明的逻辑化特色。

南宋杨简总结和宣传陆九渊心学派易学，认为易之道即人之心，提出天人本一说，认为只有认识到天人无二，才能研讨易道。此说实际上认为人心和天道不仅具有同一性，而且等同无差别。在解释乾卦《象》“天行健，君子以自强不息”时，杨简认为，君子自强不息，不是君子效法天道，而是天道自身的活动，天人不容分彼此。心学派之易学实质上是将人道人心，特别是个人精神中的道德意识视为宇宙的原理，以之取代理学派所说的客观天理或天道。也就是说，心学派与理学派都认为易道广大悉备，可以穷尽天人之道，但对天道与人道的关系持相反的观点。

明末清初的哲学家王夫之以其丰富的成果使中国古代哲学走向终结，其哲学亦从易学出发。为了肃清象数学派的负面影响，他基于误解批判了朱熹“易本卜筮之书”这一正确结论，提出“占学一理”说，原因在于他认为“四圣同揆”，即从伏羲易至孔子易传，都是讲天人之理的，不是讲卜筮迷信的书，而是一部充满宇宙人生之哲理的典籍。他说，卦象中阴阳二爻升降旨在明天道之变易，同时又示人事中得失是非之理，所以“其理备矣”，卦爻辞也是关于天道和人事的学说，帝王以此治国，君子以此尽性。这实际上是对张载“易即天道而归于人事”的阐发。

“易兼天道与人道”这一说法广为哲学家们接受，表明古代哲学家希望通过对易道的阐发，追求一种具有普遍性的、对宇宙人生的哲学解释。虽然其具体含义各不相同，却又说明古代

哲学家喜欢将其理论的确实可靠性或权威性诉诸《周易》这部重要经典。

(蒙培元 孙尚扬)

(2) 易学与人生观

《周易》最初被用作卜筮之书，但春秋时期就有一种观点，认为人事之吉凶，虽可以根据《周易》加以推测，但最终还要取决于人自己的行为，特别是人的道德品行，此说被称作吉凶由人说，它强调人为的努力，在一定程度上彰显了人的价值。《易传》中很多地方则将《周易》看作一部关于人生经验和生活准则的经书，并且具体列举、阐述了一些准则。此后，在易学史上，很多治易者反映当时时代精神，在解易时阐发他们认为具有普遍正确性的人生观。虽然持论因人因时而异，但大多是从他们认为内在地包含于易道中的人道出发的，而且大多突出强调道德践履在人类生活中的重要性。

西汉经师孟喜的易学理论多讲天时节气之变化，其主要兴趣似乎是只论天道，但其宗旨则是以天文之变化，显示人事之吉凶。他的卦气说旨在说明节气变化规律，以示百姓春耕夏耘秋收冬藏之生活准则，以圣人之经典教化国人顺时令以行赏罚，反映了早期农业社会中人们对天人关系及生活的理解。京房易学大讲天人感应，以阴阳二气的变化解释灾变。《京房易传》曾以“君不思道”作为“妖火烧宫”的原因，其宗旨则在于劝化国君进而教化百姓不能忘记仁义之道，“思道”才能免除灾异。《易纬》通过宣讲《周易》中的“不易”之义，论证易经是明君臣夫妇父子之义的经书，而且这些尊卑秩序和天道一样是

不可改变的，要求人们遵守封建专制社会中的等级规范，如此方能逢凶化吉，或少遇凶灾。

东汉荀爽创乾升坤降说，一方面以阳尊阴卑为阴阳和谐之象，从而为至上君权作理论辩护。另一方面又将中位说与和谐观念结合起来，以《中庸》的“中和”观念解释中爻的德性，以中和为至上之德，以能否行中和之德为君王享治天下、百姓得吉利的道德条件。反映出一种以德行决定人的境遇的人生观。

魏晋玄学代表人物王弼多以人事比附、解释《周易》，他提出的适时说，既是对变动不居、难以推度的爻义的解释，又包含着对人生的哲理性总结。例如，他认为生活中的吉凶是因时而来的，人行事要注意掌握时机，不可错过、违反时机。适时则吉，失其时则凶。无论是处理国家大事，还是家中小事，都不能违反时位。当他论证适时而变的重要性时，表明他相信历史的变化受理性规律的支配（“物无妄然，必由其理”），具有理性主义倾向，但当他将适时之变同贵贱之位结合在一起，认为时和位不能分开，所处的分位不同，所遇的时机也不同，并论证“当其列贵贱之时，其位不可犯也”时，其目的则在于论证人们应按自己在当时社会生活中不变的贵贱之位，如士庶之别而行动，以巩固当时的士族门阀政治制度。另外，由于王弼将老庄哲学引入其易学理论，他的人生观及政治学说便不免强调自然无为。他认为自然的东西，都有其自身的规定性，人力不能损益，只能任其自然，这叫“与时偕行”。他认为自然无为是人所应该具备的高贵品德。王弼此说告诫人们，在生活中，不可违反事物自身的规定性，强力而为，那样只会招致失败。晋韩康伯认为《周易》备天下之理，人们在生活中决不能轻视其至赜之理，更不能违背其理，而应按八卦六十四爻变化

的法则行动。他还提倡一种直觉神秘主义，教人以精神与理会合，在神秘的体验中掌握易理，从而按易理行动。阮籍则在《通易论》中着重讨论了善恶和吉凶、天道和人道的关系。他认为六十四卦的卦义及其顺序与人类社会秩序是一致的。卦有阴阳之性，人类也有阴阳之性，有阴阳则有刚柔，人之刚柔为情。有刚柔之情，则有爱恶；有爱恶则有得失，有得失则生悔恨，吉凶也就分明了。由于利害出于性情相交，为了避凶就吉，须正性制情。八卦方正可以正人之性，蓍龟圆通可以断天下之疑，可以制人之情。所以人应穷研易理，知理且笃守。只要能遵守圣人在《周易》中确立的准则，尤其是尊卑之制，就可以逢凶化吉，转穷为通。相反，若冒犯尊卑刚柔之分位，别有所求，则会虽吉必凶。由于吉凶可以转化，人们对待得失应安然处之；如果患得患失，恣意妄为，必然适得其反。在天道变化无究竟，善恶之分尚未分明的情况下，人们则应等待时机的成熟，不可贪求，而应明白，只有德行的修养，才可使人无忧。阮氏对人生吉凶祸福的解释，排除了求神问鬼的迷信色彩，包含理性主义的成分。

唐孔颖达认为圣人作易的目的在于教化百姓，即“圣人作易，本以垂教”。他认为此教化的内容之一是要百姓必须重视器用，不能空谈易理，要善于通过研究卦爻象的变化，懂得君臣父子之义，各安其性。可见，孔氏虽对王弼的易学理论多有吸收，但显然反对王弼主虚静贵无为的人生观。在释乾元时，他认为圣人设立乾卦的目的，是教导人们在人事活动中，法天之用，依其自然之理，终日勤勉，不得怠懈。既强调行事依自然之理，又摈弃自然无为之说，孔氏之人生观是一种进取的理性主义。

当北宋河洛之学大行其道时，宋易中义理学派先驱李觏以争论的姿态提出了不同于象数学派的易学观。他重人事，反对脱离人事讲天道。一方面，他将其政治上的改革思想反映在易学理论中，大讲君臣之道；另一方面，又通过对卦爻辞的解释大讲修身之道。在解释蒙观两卦爻辞时，他认为人“性不能自贤”，“事不能自知”，强调人应通过学习、观察和教化，增德广识，使自己成为有建树的君子。他还根据王弼的一些思想，强调人行事要守时中之德，认为适时而动，保适变之心是建功立业的关键。李氏之人生观，以强调事功为其特色。同一时期欧阳修的易学也具有人本主义倾向，在解豫卦《象》文时，他提出圣人以天下为心，不以己乐为乐，而以天下之乐为乐，这种圣人观实际上是范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”人生观的另一种表达形式。

周敦颐以成圣为人生的最高目的，其人生观具有鲜明的儒家特色。在《太极图说》、《易通》中，他论证了人成圣的可能性，并提出具体的方法。他认为人因禀受二五之气而成为万物之灵；禀受阴气而具形体，禀受阳气而产生精神和知觉，禀受五行之气而具五常之性。乾道又赋与人以诚的本性，人性因此而纯善，人因此而能成圣。成圣还需人为的努力，需要践履“仁义中正”这样的最高原则，并主之以静，主静即做到不起私欲，做到正直无私。这就需要“知几”，即在念头初动时，保“诚无为”的境界，去私心恶念。他把“知几”视作实现诚的境界的修养方法，把诚的境界视作圣人的境界。

理学家程颐的人生观是以易学为核心建立起来的。他认为人生最高境界是顺于理或合于天理，而《周易》正可以教人懂得变易之理，明了吉凶之由来，正确处理人类生活。所谓天理

即是天之法則，即是天道，天道的內容即是乾道，也就是剛健不息，合于天理也就是要進德修業，日夕不懈；而且要深研卦爻象和卦爻辭，以掌握事物的本質及其變化規律，窮理盡性以至于命，不斷提高人的精神境界。也就是說，主敬窮理是達到合于天理之境界的功夫或修養方法。因此，在釋泰卦九三爻辭時，他認為泰極否來是事物發展的必然規律或“天理之必然”，所以，人居安泰之時，要居安思危，這樣才能防止陷于不利之窘境。在釋剝卦《象》文時，他以消息盈虛之理解釋天行，也就是以消息盈虛為天理之必然，人順之則吉，逆之則凶，要隨時變易以從道，如此才能得天佑，享受順天理之福。總之，主敬窮理，存人性中之天理（或善性），去妄動之私欲，是道義的門戶，成聖的途徑。

氣學派大師張載視《周易》為悉備人事變易之道的教科書，認為事變之苗頭都可見之于卦爻畫中，行善事，按其變易之理行動，必吉祥。也就是，張載認為易理是人生行事之準則。在討論天人關係時，他提出人應充分发挥主體性，以自己的智慧認識天道，經營萬物萬事，成就天之所能，以救濟天下之人，以求達到“民胞物與”的理想社會。在氣化論哲學基礎上，他還提出窮神知化作為人生最高境界。他認為大化流行，有其客觀法則，人作為氣化的產物，可以精研義理，掌握氣化之法則，用于人事，正確處理人類生活，此為入神。但臻于至善者，則能窮盡氣化之神，達到與神化合一的境界。在這種境界中，人不假思慮，便能像聖人一樣順應陰陽二氣的變易法則，與天地之化同流。此為存神的“德盛者”，能排除思慮的干擾，與天德融為一體，因而能“無我”，視生命為氣化之產物，不以身心為個人私有，也不被生死問題所累，存順沒寧。張載追求

的也是天人合一境界，但他遵循的路线是：人应同客观的气化法则（天道）一致，这就要以精义入神，即向事物中穷义理为前提，达到存神即与天德融为一体的最高境界。这是一条唯物主义路线。

心学派易学自程颢始即强调个人之心与天地万物为一体，以此为人生最高境界或人生理想，此派不区分天理和人心，倡天人一本说，以此为其易学哲学之基本原则。陆九渊发展程颢思想，认为易理人心不容有二，爻之义即吾心之理，蓍卦之德即圣人之心，“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，并以《周易》为提高精神境界的经典。南宋功利学派则反对理学派和心学派空谈心性。薛季宣、叶适将《周易》视作圣人治世的最高准则，希冀通过研究易理，用于人事，达到经邦济世的功利目的。他们都强调尊德性不能脱离道问学，不能脱离日常行事。也就是说，他们认为人生之意义和价值并非只表现在道德践履中，也反映在人的事功之中。

明末清初的桐城方氏父子（方孔炤、方以智）根据其太极在有极中，本质在现象中的易学本体论，提出一种较有创造性的人生观。这种人生观不以追求与本体合一的精神境界为人生最高理想，不求至人的理想人格之完成，而是希望人面向包含、反映本体的现实世界，根据《周易》的法则，极深研几，认识现实世界中个体事物及其整体的本质，掌握物理即自然界和人类社会中事物变易的规律，从而支配自然，治理好人类社会生活，使人自觉地成为世界和自己命运的主宰者。方孔炤认为人道的特征是通晓和驾御阴阳刚柔之理，穷理是人的本性，这就是“理性之所在”，人因此而能辅佑天行，运用《周易》的法则治理天地万物，以利民生。方以智对此加以阐发，进一步

发展中国哲学史上人定胜天的光辉思想,提出圣人宰天说,认为人可以在认识客观世界的规律(“物理”)的基础上,治理自然和社会。方氏的人生观,受惠于他们对当时东西方科学知识的吸收、总结以及他们对王学末流的批判,具有科学的理性主义特色。

王夫之在其易学著作中花了不少篇幅辩论得失吉凶问题,作为其人生观的根据之一。他提出“得失吉凶一道”说,认为《周易》不是引导人们趋吉避凶,避祸求福,使个个得到切身的一己之私利,而是教人懂得是非得失之理,以提高思想境界。在解释易中随处可见的吉凶辞句时,他认为其基础是得失之理,即是非善恶的准则,合乎善者为吉,不善者为凶。吉凶之辞旨在令占者自我反省其行为的善恶,不存侥幸之心,不怨天尤人。所以,行不善之事的小人,不可能得吉利于占筮。因此,《周易》之占不是占问个人祸福(吉凶),而是教人通晓义理(得失之理),辨别义理,改过迁善,做一个道德完善的人。《周易》也不是教人以处世之术,而是教人践履不计功利和个人安危的道德准则。吉凶诚然不可避免,但君子则能以吉凶为行道守义的手段,即以吉凶遭遇来锻炼人的道德品质,以悔吝来提高人的精神境界,开物成务,利国利民。王夫之认为依据卦爻辞的义理、观象玩辞之所以能提高人的精神境界,在于得失吉凶之故存于卦爻象和卦爻辞之中,穷研其义理,辨析义利于微芒,当下即可得出吉凶是非的判断,即可以“推其辞之义以论理”,“析理于毫发之间”,也就是说,“推论”和“析理”可以帮助人研究《周易》,“引申爻辞而推广于修己治人之道”,从而既提高精神境界,又开物成务。王夫之的易学人生观仍具道学家的特点,但理性主义色彩更浓厚。

(蒙培元 孙尚扬)

(3) 易学与宇宙论

中国古代哲学家常探讨世界的本源或构成，宇宙的元素、过程及其发展变化的规律，而《周易》经传又常常成为哲学家思考和阐发问题的出发点，于是便形成易学哲学中的宇宙论。

西汉孟喜、京房发展《易传》中的阴阳观念，以阴阳二气变化的法则解释《周易》的基本原理，即以二气的变易解释筮法中的变易，同时兼论世界的本原问题。京房认为阴阳二气积聚而运动，其结果天地剖判，以阴阳二气为天地之本原，二气散开形成天地。又以阴阳二气为生成万物的本原，即“阴阳相成，万物生也”。孟、京还吸收当时流行的五行生克说，建立起以阴阳五行为世界间架的易学哲学体系，使西汉以来的自然哲学更加系统化。他们对后世哲学家在探讨世界的本原及其运动变化的规律方面，产生过重要影响。《易纬·乾凿度》提出太易说，认为宇宙的形成有四阶段，即“有太易，有太初，有太始，有太素”。这四阶段实际上是两大阶段，先是太易即气未生的阶段，其次是太始、太初、太素三者混而未分的阶段，也就是所谓气、形、质具备但尚未分离的“浑沦”阶段，即太极阶段。从太易到太极，经历了一个演变过程。这是对《系辞》“易有太极”的一种解释，将易释为太易，将太极释为气混而未分，即天地尚未形成的阶段。认为先有太易而后生出太极。无形的太易既变出阳气之数，又变出阴气之数。阴阳二气之数即太极浑沦之物，逐渐分化产生天地万物。这种宇宙论以太易为宇宙之本原，认为太易先于太极而存在，太极指气混沌未分的状态，实即汉人所说的元气。太极元气分为阴阳二气，天地万

物便因此而生生不息。这里的太极具有元初物质的意义，具有实体的涵义，对后来唯物主义宇宙论产生过重要影响。但《易纬》中的这种宇宙论受到了道家系统思想的影响，以太极为无，以太极为有，这样就陷入了虚生气说。另外，这种宇宙论将阴阳奇偶之数与阴阳二气的变化结合起来，认为数的变化既可以说明节气的变化，也可以说明世界从无到有的变化过程，从而使后来哲学家思考和争论气与数的关系问题。东汉郑玄的五行说，认为五行之数就是《系辞》中的天地之数，天地之气，各有五个数，天数为奇，地数为偶，奇偶阴阳相合，天地之气化生万物。郑玄将大衍之数看成五行之气生化万物的法则，以“二五阴阳”之合说明万物的形成。

魏晋玄学中的易学虽以本体论为主要哲学兴趣，但并非完全不谈论宇宙构成或生成论。王弼易学之旨玄远抽象，归宗于本体论，但他曾将筮法中的“一”或太极看成世界的本原，认为有形的万物生于此太极或“无”，认为“无”是万物由以产生的宗主。他不讨论天地之始，但讨论万物之始，虽然他关心的主要不是宇宙论而是本体论。与此同时，汉易中的太极元气说在魏晋时期仍然流行，嵇康、晋成公绥均发挥易纬中的太极元气说，谈论宇宙之生成变化。南朝梁武帝萧衍也主太极元气说，在其著作《天象论》中，他认为《系辞》所说的“易有太极，是生两仪”，讲的是“元气已分，天地设位”，在天地之间有升降之气，“清浮升乎天，沉浊居乎下，阴阳以之而变化”，由此资始资生，生成万物。

唐孔颖达在《周易正义》中综合汉易与王弼易学。他提出易理备包有无，所谓有指有形象的事物，无则指“无形”或“太易”。在讨论有无关系时，他采取有生于无的玄学命题，论证

阴阳之气是《周易》的根本原理，从而建立了以气为核心的世界观，认为气为无形，但为一切有形事物的本原。孔疏还以阴阳二气解释乾坤二元，并且将元亨利贞四德释为万物生长的四个阶段，以元为万物生长之始，以贞为万物成长之终。这种以阴阳二气为核心的世界观，认为天地万物和人类生活都为阴阳二气变化的法则所支配，并且由阴阳二气构成，万物的成毁皆由于阴阳二气的聚散。孔疏提出的太极元气说，抛弃《易纬》中的太易说和太一神说，使汉易中的太极元气具有更明显的原初物质涵义，认为太极元气在时间上先于天地而存在，是宇宙的本原。

北宋中期刘牧的河洛之学综合汉唐以来的卦气说、九宫说和五行说，以五行生成论解释《周易》的基本原理，并提出一个世界图式，用以解释世界的形成及其结构。他以河图中的四象解释形而上的道，认为形而上的东西不是虚无本体，而是尚未成为形器的象和数，这是对玄学的批判和打击。他的太极说以太极为一气，以两仪为元气之所分，并认为两仪具有数的规定性，他取七八九六即老阳老阴少阳少阴之数为四象，以水六、金九、火七、木八为四象之成数，配以四正卦为水坎、金兑、火离、木震，此四卦又分别生出乾坤艮巽四隅之卦。这个由太极到八卦的图式，表示天地万物是太极元气自身的分化和演变的产物，即认为元气混而为一，其后分而为阴阳或清浊二气，二气一升一降，形成天和地，二气相交生成五行，五行具备，万物便由此生成。此说表面仍为汉唐易学中的宇宙论体系，但由于刘牧以五行的生数和成数即天地之数自身的演变解释太极生两仪，以及生八卦的过程，便陷入了以数为世界本原的唯心主义。李觏尖锐地批评了刘氏之说，他认为奇偶之数不

过是阴阳二气的象征，有气才有象和数，象和数依赖于气。李说成为北宋易学中以气解易的先驱。他以元气无形解释王弼的无，以无形之元气为万物的始基，认为万物依气而成形，其生长要适合于其生成的环境，从而形成命，万物之本性基于气和命。这是他以气、形、命和性对元亨利贞所作的唯物主义解释。

周敦颐吸收道教的思想成分，在《太极图说》中为宋代道学提供了一个完整的宇宙论体系。他以无极为世界的本原。无极时期是万物形成的第一个时期，这时无阴阳，也无动静，任何物质都不存在。第二阶段为太极时期，这时产生了作为原初物质的元气，然后分化为阴阳二气，形成天和地。第三阶段为五行时期，即阴阳二气生出五行之气，二五之精凝聚在一起，成为万物形成的物质材料，同时又禀有无极之性，构成万物的共同本性。第四阶段为万物形成阶段，即男性和女性的两类物体相交感，产生了万物。其中禀受二五之秀气者，成为人类。这是一幅关于宇宙人类形成的详尽的图式。数学派的代表邵雍则以一分为二法解释从太极到八卦的分化过程，同样以此法解释万物的形成、变化。其说认为万物在形成和发展过程中，始终存在着对立面，任何事物都由动静或阴阳、刚柔等对立面构成。邵氏的宇宙论着眼于宇宙形成的层次和类别，认为其过程是从一到二，从二到四，从四到八……其哲学意义是承认宇宙中个体事物的发展，是从一到多，从单纯到复杂，没有穷尽，形成一个互相联系的整体。此说是对创世说的打击。但邵氏将数放在第一位，以数为世界的本原，认为有数的变化才有象和器，是一种唯心主义。

张载综合、发展孔颖达、李觏等人的宇宙观，以气为宇宙

万物的本原。但他说的气既不是有形可见之气，也不是汉唐易学中的元气，而是具有物质性但却无形的本原之气。此气无形而有象，所谓象指未成形或无形的事物，实际上是一种比形体更为广泛的关于事物存在的概念，此说的目的在于说明无形的东西不能归于虚无本体，从而通过气和象的统一性（有气方有象），说明世界的物质性。他认为物质性的气是永恒的，气是万物的本原，它充满于广大虚空，此气凝聚起来，正像水凝为冰，便形成万物；万物消失后，又回到太虚之气中去，如冰释为水一样。气有聚散而无生灭，万物之生灭乃气聚散的不同形式。这种宇宙论是对“虚生气”的拒斥和清算。张载还提出一物两体说，说明作为阴阳二气统一体的太极本原之气，具有内在于自身的运动变化从而化生万物的动力，从而唯物主义地解决了物质世界运动变化、生生不息的源泉问题。另外，张载的作为一物两体的太极说，认为太极不在阴阳之上，也不在阴阳之先，虽仍属宇宙论，但为后来易学哲学家建立以气为本的本体论，提供了思想资料。

南宋程门后学朱震改造、利用张载、程颐的易学哲学思想。他提出的太极说，以太极为混而未分之气，称其为“一”，这是本于汉易。他认为此混而未分的太极、气、“一”是天地人的本原，天地万物是太极未分之气自身展开的产物。受张载影响，朱震以太虚解释阴阳二气尚未分化，抛弃虚生气说，坚持了气为世界本原的路线。他虽是程门后学，但在理气问题上却以气而不是以道和理为世界的本原，他把道解释成阴阳二气相互推移的过程，而不以道为阴阳二气之所以然，即不以道为气存在的根据、原理，这是对张载思想的继承和发挥。他认为万事万物包括人类的性命皆统一于气，这便是理。

杨万里坚持有理而后有气，认为易之道即天理先于太极而存在，这是程颐理学在其思想中的再现。但他的太极说则不同于程颐的本体论，而属于周敦颐的宇宙生成论系统。他以“一气之初”为太极，此“一气之初”阴阳未分，无仪象可言。以后一气分为阴阳二气，二气各有其仪则（规定性），故为两仪。二气之仪则各自相重而有象，此即两仪生四象。以后，阴阳二气又生出五行，五行为有形之物，即二气之纯者分为天和地，二气之杂者散为木水火土金，此即四象生八卦。总之，他认为宇宙生成的次序是从无象到有象，从有象到有形。太极之气，即是无仪无象的状态，不是虚无实体。他肯定太极之气是天地万物之母，在宇宙论上表现出一种唯物主义观点。

朱熹易学哲学是一种以理为本的本体论。但他以气为理生物成物的材料，并对气化过程或世界运动变化的规律作了一些带有辩证法的论述。他以阴阳变易为周易的根本原理，认为“易只是一阴一阳”，此阴阳既指阴阳之理，也指阴阳之气。就阴阳之气而论，阴阳之消长或一气自身的转化是事物盈虚盛衰的原因。也就是说，事物由于其自身具有阴阳对立面的矛盾同一性而产生变化。这种阴阳流行，既有渐化，也有顿变，而且，阴阳流转，既无终结，也无开始，阴阳二气处于永恒的流过程中。朱熹的观点，一方面肯定了物质世界的变化是对立面转化的过程，另一方面又认为无论如何转化，阴阳二气作为世界构成的物质要素，不是被创造的，也不会消灭。这是包含在其理为气本的唯心论体系中的重要合理因素，因为他较辩证地勾画了物质世界或宇宙形成、变化的过程。

桐城方氏父子继承汉以来的象数之学传统，以阴阳五行说明世界的本原、万物的性质及其运动变化的规律。他们以“大

一”即元气为造化之本原，认为阴阳卦象和奇偶之数源于此大一之气，并以五行配八卦，以气为核心将阴阳五行联结为整体，解释世界及其变化，成为气论哲学的阐发者。方以智认为“两间皆气”，即气充满广大虚空和一切物体中，以此论证气的普遍性。在他看来，“一切皆气所为”，他以气形光声为世界上最基本的四种物质现象，并以气为世界的物质性之基础。方氏之气具有多种含义，但以无形而能流行为其基本特征，有当时自然科学中的气体之内容，因此，他的气一元论具有一定的科学意义。在他看来，宇宙中的天体包括地球，都是由气凝聚而成形，地球居于大气之中，依赖此气而不坠，万物包括人类又都依地球而存在。此说接近于近代宇宙论。方氏还据其气论研究阴阳五行的起源及其性能，认为阴阳五行都是气化的产物，元气或大一之气转化为阴阳五行之气，进而生化万物。方氏还通过对五行之气的性能考察，说明物质形态可以相互转化，从而唯物主义地说明了物质世界的丰富多样性。

（蒙培元 孙尚扬）

（4） 易学与形上学和本体论

在易学哲学史上，《周易》经传通常都被看作关于宇宙人生根本原理的典籍。思想家在阐述这些根本原理时，有的着眼于宇宙发生论或人生、社会道德规范，有的则在此基础上加以抽象，更关注宇宙人生之所以然或其根据。他们大多从《易传》中的道器、形上形下、太极阴阳等范畴出发，探讨本体与现象、形上世界与形下世界的关系，这样便形成易学哲学中的形上学或本体论。由于思想家们对太极、道、本体的解释各不相

同，便形成迥然不同甚至完全对立的易学本体论。

汉易的主要特征是以阴阳变易解释宇宙的根本原理，《易纬》虽确定了太极的实体意义，但仍是从事宇宙发生论的角度阐发其本原意义的。易学中系统的本体论是晚出的事。正始时期的王弼以老庄解易，既排斥汉易中的太极元气说，也拒斥《易纬》的象数之学，将易学哲学导向与繁琐汉易相对立的玄学形上学。就占筮体例而言，王弼主张取义说，并提出一爻为主说，认为一卦的整体意义应由其中一爻的意义决定。因为他认为每一卦都有其中心思想，这一中心思想虽然简约，却统率全局，掌握中心观念，便可认识和把握六爻的复杂变化。反映在这套筮法语言中的哲学意义是较丰富的。王弼认为，宇宙中的事物，包括天象在内，其变化都是复杂多端的，但都受一根本原则之支配。其变动决非妄动，而是有其规律性的；其存在，虽复杂多样，并非杂乱无章，而有其统一性。《周易》的体例（一爻为主），与宇宙中事物变化的规律性是一致的。王弼重易理，并从追求易理转向追求事物的最高的普遍原则，得出“物无妄然，必由其理”的哲学命题。由于他偏重于寻求事物所以存在的根据，便使汉易的宇宙发生论转向玄学中的本体论。这种本体论以贵无为特征。王弼上述一爻为主、一以统众说便是其玄学贵无论在易学哲学中的表现。在《老子指略》中，王弼认为世界的本原、根据是居于天地之外，隐藏在万物背后的“道一”，此“一”即“无”，它自身不动，却能主宰天下之动。这种形上学是在世界之外，寻找世界统一性的本体和根据。实际上是从思维中引出世界的统一性和规律性（理）。王弼的太极观充分体现了这一特征。他把筮法中的“一”或太极看作世界的本原即“无”，以大衍之数五十中的“其一不用”解释“其用四十

有九”，把四十九根蓍草之数看成天地万物，即个别存在的东西（“有”）。认为世界的本原“无”，不能以无加以说明，而必须凭借有形有象的具体事物显示其作用，从而得到说明。其结论是：要在个体事物的极限处、穷尽处，即在个体事物之上，指明个体事物的由来及其所以然之理或根据，此理即是一，“无”，或太极。此太极被王弼玄化为虚无实体，实际上没有任何质的规定性的抽象观念。

晋韩康伯继承王弼易学中的玄学唯心主义，从“天地万物皆以无为本”出发，展开道器之辩，在解释“一阴一阳之谓道”时，他将一阴一阳解释成无阴无阳，以此无为道。道作为虚无实体，虽无形象，却是阴阳形器即一切有形有象之物的根据。道为形而上者，阴阳为形而下者，道既非阴阳变化的过程，亦非阴阳变易之规律，而是阴阳赖以存在之根据。这种解释，既否认了汉易中以阴阳二气为世界的本原的朴素唯物主义，也拒斥了阴阳相反相成的两点论，是一种形而上学的唯心主义。

孔颖达的易学哲学虽主要属于太极元气论的宇宙论系统，但由于他解易时多采王弼义，因而常涉及形上学问题。例如，他以道器体用解释易理中的有无关系。在他那里，“有”指有形象的器，无则指无形象的道。“神”即变化的原因莫测属于道，事物的生成过程即“易”属于器，无形的阴阳之气属于道，爻象体质属于器。这里最意味的是，孔疏认为阴阳之气尚未成形，无形可见，对爻象而言，可以称之为无，属形而上的领域。他还以道为体，以器为用，认为体用是相互联系的，不能脱离器用，孤立地讲道。他还以自然无为解释王弼玄学中的道或无，扬弃道或无的虚无实体之含义，仅将其归结为阴阳二气自生自化和无所营为的德性，这是对郭象“造物者无主而物各

自造”的崇有论思想的继承。在释大衍义时，孔疏反对王弼的太极虚无说，以四十九根蓍草合而未分为太极，而不是以其一不用的“一”为太极。这种太极说之影响及于后来的理学大师朱熹，因为其中涉及到的太极和两仪的关系，实际上是整体和部分的关系，在理论思维上导出本体论的结论，是势所必然。

北宋程颐认为《周易》是讲变易及变易之道的典籍，并认为《周易》包括天下万理。天理是他的易学哲学中最高范畴，围绕这一范畴，程氏建立了一个较系统的形上学体系。首先，他在解易时提出了“体用一源，显微无间”这一著名哲学命题。这一命题的提出本于他对言象意三者关系的讨论。程氏解易虽主取义说，但并不废弃取象说。他认为假象可以显示义理，提出“因象以明理”，因而肯定言象意存在着合一关系，但就象数和义理的关系而言，义理为本，即“有理而后有象”。此说认为理是根本，象和数都是用来表现理的。他认为体现在《周易》中的圣人之意包括理和象两方面。理隐藏在背后，故曰“至微”，象显现于外部，故曰“至著”。理是体，象是用，有其体便有其用，体用不容分离，理和象是融合在一起的，具有同一性。这就是所谓“体用一源，显微无间”。程颐从言象意合一出发，导出理象体用合一说。他还以理无形象为体，以象有形象为用。但体用不应分先后。上述命题实际上辨析了本体与现象的关系，认为现象是本体自身的显现，本体又同现象融合在一起。据理象合一说，程氏提出理事合一说，认为道外无物，物外无道。但因他将理置于第一位，认为事物不过是永恒的理的表现形式，理可以不因事象的存在而存在，最终便导向形而上学的唯心主义，即将理事相互依存的关系加以割裂，认为无形之理可以脱离有形之物象而存在，并认为有形有象的世界即物质世界是理世界

的具体化或现实化，颠倒了这两个世界的真实关系。其次，程颐提出“所以阴阳者是道”这一命题，讨论阴阳变易的法则及阴阳之来源等问题。他认为天地间任何事物包括卦爻象都存在着阴阳对立面，因为“天地之间皆有对”，“理必有对”。阴阳刚柔等对立现象不过是客观存在的对待之理的体现。阴阳之理是阴阳之物所遵循的原则，程氏称之为道。他认为道是无形的，其表现则有形象可察，并因此以形而上与形而下解释道与阴阳之关系，认为阴阳之理或阴阳之道是阴阳二气或阴阳之物存在的根据，此即“所以阴阳者是道”。据其体用一源的本体论，他认为道不离阴阳，阴阳是其所以然之理或道的显现，并以道为其存在之根据。道与阴阳的关系也就是太极与两仪的关系。理作为阴阳二气之本，即是太极。程氏还吸收汉易中的阴阳消息说，在探讨阴阳之本后，讨论了阴阳变易的过程和法则，认为阴阳二气是一个相互依存、相互推移的过程，阴阳动静既无开始，也无终结，从而肯定了阴阳二气运动变化的永恒性。气世界的这种永恒运动，程氏称之为往来屈伸，并认为事物的变化是“屈伸往来之理”和“物理极而必反”在具体事物的现实化或表现。因此，他提出“有理则有气”的本体论命题，把气世界看成理世界的现实化。程氏还据其本体论讨论了人的本质，认为人性是天理在人心的表现，从而为其性善论及道德理论提供了形上学的基础。可见，程氏的形上学理论较全面，形成了体系。

南宋朱熹的哲学体系以本体论为核心，并且是通过对《周易》经传的解释和阐发建立起来的。他承袭程颐之思想，认为易是阴阳之变易，太极是一阴一阳之所以然者，即太极是阴阳之理。就筮法而言，太极是象数变化的根源及其最高准则，是象数之理的全体，每一卦一爻中都具有一太极即象数之理的全

体，太极之理自身逻辑地展开便是邵雍说的伏羲易。就本体论而言，太极与阴阳的关系，也就是理与气的关系。所谓理，是事物之所以然及其当然之则，所谓气，在朱熹看来则是构成个体事物的材料，即阴阳五行之气。理为生物之本，气为生物之具，二者相合，方能形成个体事物。理又是阴阳五行之气变易的规律。有阴阳五行之理，方有天地万物之性，而太极总天地万物之理。天地万物依此理而形成自己的本性，所以太极是天地万物的最高准则。他认为从太极到万物化生，是体用关系。即太极之理为体，阴阳五行之气和万物化生为用，有体则有用。阴阳之气和万物化生乃太极之理自身的显现，彼此之间没有时间先后。这是以阴阳五行之理即太极为本体，以二五之气和万物为现象，以逻辑的展开形式，解释本体自身显现为现象。从而将周敦颐、邵雍的宇宙论体系改造为以理为本的本体论体系。关于理气关系问题，具体而言，朱熹提出三个重要论点。其一是理先气后。此论似与上述理气无先后相矛盾，但朱氏此说是就逻辑关系提出理先气后的。他认为“自形而上下”言，理气有先后，形而上的道是形而下之器的本原。理是气之所以为气的根据，有阴阳之理，才有阴阳之气。如果“推上去”，即寻求气存在的根据，应该说理在气先。形而上者是体，形而下者是用，体为用的根据，体用关系又是“精粗”关系，或本末关系。理气虽在时间上无先后，但由于二者之间的精粗本末关系，可以说理先气后。所以，也可以在本体论的意义上说理生气，即气显现理，以理为其散开、生物之根据。其二，朱熹还提出“理一分殊”。所谓“理一”，指阴阳五行之理的全体，即太极。此说的主要意义是就本体论而言的，即认为个体事物所具之理乃太极一理自身的显现，天地万物各自禀有太极之理为

“分殊”。此说讨论的是世界的统一性与差异性问题。“理一”是统一性，“分殊”是差异性。其三，关于太极动静问题，朱熹以太极为理，太极本身无动静可说，但却有动静之理，是阳动阴静的本原。太极动静之理，寓于阴阳二气之中，依二气流行，二气之动机是动静之理所凭借的机括，正如人骑在马上，太极动静之理搭于气而行。动静之理不离开阳动阴静之事。总之，理有动静，故气有动静。但理有动静，只是说有动静之理，不是说理能动静，这是因为太极动静之理属于形而上的世界，阴阳动静之事属于形而下的世界。形而上的世界，是没有动静问题的。可见，朱熹是从本体论角度讨论动静问题的。朱熹在讨论动之理与静之理的关系时，认为就气的运动总过程而言，动静并无开端，即阳动之前有阴静，阴静之前又有阳动。朱熹还以其理本论和太极动静观为道德哲学之基础。他认为太极之理的全体就是人性之本质，阴阳五行之理表现在人性中便是仁义礼智之性。但人的生命又是禀阴阳五行之气而形成，表现在人的心理活动中则为知觉运动之心和喜怒哀乐之情。心有动静，性情有寂感已发未发，心和情属于阴阴之事，但心之太极即仁义之理则是不动的。当其感于外物时，便形成恻隐、羞恶之心。朱熹的理本论以太极或理这样的观念为客观存在的实体，并认为它可以脱离事物、现象而独立存在，颠倒了一般与个别，思想与物质的真实关系。他的动静观在解释形而下的世界时，闪耀着辩证法的光辉，但在讨论形而上的世界时，则导出“太极不动”的形而上学的结论。

如果说理学派以天理为易，将太极、理客观化为可以脱离气、事而独立存在的本体，那么，心学派易学则以人心为易。如程颐易学以仁德和至诚的精神境界解释“生生之谓易”，认为

天地之道和阴阳变易的法则不离人心，以个人意识代替客观规律。陆九渊认为易理与人心不容有二，爻之义即吾心之理，蓍卦之德即圣人之心。心之天理自全，心即是理，理根于心，以人心统贯道和器，不区分天人、理和心两个世界，大唱天人一本。杨简认为易之道即人之心，天地万物的变化即是吾心的变化，卦爻象和天地万物都出于我个人的意识。心学派易学实际上是通过无限膨胀人在伦理生活中的主体性和自觉性（如仁义之心和诚心），最终导出以个人意识的存在为自然与社会存在之根据的唯心主义本体论结论。

明末清初的桐城方氏父子提出先天在后天中，其先天后天有诸多含义，先天或指本原的东西，或指自然赋与的即本性的东西，或指内在本质，或指无形无象者，或指经验以外者；后天则或指派生的东西，或指后来形成的东西，或指外部的表现，或指有形象者，后指经验。但无论就哪种含义而言，作为先天的东西即在后天之中，先天不能脱离后天而孤立存在。不承认有脱离后天的先天之学。如果说其所论先天之学指形上学，即后物理学，那么，方氏认为，离开物理学，即后天之学，别无形上学。方氏并不否认形上学的原则，即不否认先天的东西，但断言形而上的东西不在人伦物理即后天之上或其后，从而否定了各种唯心主义的形上学。上述思想同方氏从自然哲学进而探讨本体论问题的特点是分不开的。方氏易学哲学中的本体论问题，就易学而论，是关于太极和卦爻象的关系，就哲学而言，则是关于本体和现象的关系问题。在阐述这一问题时，方氏提出太极即在有极中，驳斥了以太极为虚无本体或浑沦之物并能脱离卦爻象和天地万物而独立存在的观点。他们对太极的界定和阐释，阐发了理气合一说，认为两间皆气，气

之所以然即是理，理统率气，但理又充满于气，浸没于气中，理气合于一体，理不能离气而自存，离气无理。太极之理只能寓于阴阳二气中，此种理气合一说，扬弃了程朱派的理本论。关于本体与万象的关系，方氏提出“道与万物同时同处”说，认为道不在万物之上，而是寓于万物之中，形成万物之性。关于本体展开为万象，方氏提出“一以二为用”的观点，以本体自身的分裂解释万象的差异，以“相反相因”和“交轮几”说明万象运动变化的规律，认为现象世界中的差异（相反）是相互依存的，并从运动和变化的角度，说明对立面的相互依存即相互转化，认为对立面的盈虚消息是一个循环过程。关于对本体的认识问题，方氏提出“即费知隐”说，认为通过现象可以认识本质；至于对事物规律的认识，方氏则提出“质测即藏通几”，认为通过经验的感性认识可以达到对事物规律的把握，从而发展了唯物主义的格物穷理说。关于人同太极的关系问题，方氏根据其“体藏于用”的观点，以人类的活动为本体功能的体现者，认为人类具有主动权，能据事物之理以造造化。方氏本体论由于其科学特色，对中国古代哲学贡献颇多。当然，方氏易学哲学中也有其不彻底、不完善的地方，例如，在讨论气理心三者的关系时，就曾滑向以心为根本的唯心主义。

使气本论得到完善的任务是由王夫之完成的。王夫之能完成中国哲学中的气本论体系，又与其易学体系密切相关。王夫之认为《周易》一书是由道和器组成的，是形而上与形而下的结合。他以未形而隐与成形可见区别形上之道和形下之器。认为道乃当然之则，故无形可见，器乃具体的东西，故有形可见。据象数学的原则，王夫之以形和象为事物存在的基本特征，提出“无象外之数”，“象外无道”，“无其器则无其道”等命

题，通过辩论无形之道和有形之器即形上和形下的关系问题，为其形上学体系奠定了基石。“无象外之数”是讨论象数关系的，他认为任何事物都有象数两个方面，象是个体事物的性质可见者，数则是其形质的量的规定性。《周易》的原则是“先象而后数”。这是置象于第一位，主张有象而后有数，拒斥了数学派的数本论。在他看来，象数是事物自身固有的，属于自然的领域。象是已然之迹，为事物之性质可见者，人依其已然之迹，立象以像其宜。但事物的变化过程，又有伸屈往来和多寡之不同，有其量的规定性，并且形成理和次序，有其规律性。人们以数的概念和法则可以探讨这种规律性，但表述这种规律性要符合事物的本来面目。王氏在论象数关系时，置自然的东西于第一位，并认为自然与必然是统一的。其统一的基石是客观存在的个体事物。这种象数观是其唯物主义本体论的出发点。在讨论象和道或象和理的关系时，王夫之以象指物象即事物的现象，认为象是看得见可以感知的，以道和理指事物之当然和所以然之则，道和理无形象，属形上的领域，并以“象外无道”规定象与道的关系，认为道或理作为事物的本质和规律，即存在于形形色色的个体之中，存在于现象中。在讨论道器关系问题时，王夫之更提出“天下惟器”这一命题。他认为，道作为气化万物的法则，通过有形之器，其本性方显现出来，有了有形之器，道之功能和作用方能确定下来。他主张道器合一，但更强调“必有其形”，若无有形之器，道将成为悬空孤立之物。因此，世界上惟一能自存的实体是器，即有形有象的个别物体，道不能作为独立实体而存在，无其器则无其道，所以说“天下惟器”。此命题的哲学意义在于指出如果没有个体便没有规律，没有个别便没有一般，没有现象便没有本质。

王夫之的本体论之核心是其阴阳二气说。他以阴阳二气解释卦爻象，并进而在哲学上提出阴阳实体说，以阴阳二气为天地万物的本原，以气的性能及其变化的规律解释天地万物的法则，从而将“一阴一阳之谓道”这一命题纳入其气本论的体系中。在易学上，他主张阴阳二气及其变化的法则是圣人画卦立象的依据，有二气为体，方有刚柔爻象之用。在哲学上，他主张（一）阴阳为实有，认为阴阳二气是实体，是客观存在的物质，不是虚无，而且不依赖于任何东西，本来自足。阴阳二气的性能及其变化，也具有客观实在性，天地万物皆以阴阳二气为其本体，有此本体，方有万物的相互依存和生生不息。动静只是阴阳二气的属性，是物质实体所固有的，无气则无动静。

（二）阴阳无增减，阴阳二气屈于此则伸于彼，其总量没有增损。阴阳二气本自充足，所以为一切变易的根源。个体所禀之气不因个体在运动中的毁坏而消灭，故阴阳二气无始无终，具有永恒性。王氏以固体、气体和液体形态的相互转化说明气不灭，以阴阳二气的屈伸往来说明其能量不增不减，其中包含有近代物质不灭论和能量守恒原则的萌芽。（三）阴阳协于一，此说认为阴阳二气有差异，但并不相舍相离，相毁相灭，而是相合相济，相通相因，和协为一，故天地万物能各得其宜。此说是认为阴阳二气作为宇宙的本体，既相反又相成。据以上观点，王夫之对“一阴一阳之谓道”给予崭新的解释。他认为一阴一阳相互调剂是太极生成万物万事万理的本体，天地人都禀受二气之配合成为自己的性和命，在人则成为善的本性，故称其为“道”。这是以道为生物之本，赋予道以实体含义，并认为此实体自身具有阴阳调剂的功能。这种以阴阳二气相互调配为万有之本体的学说是宋明哲学中气本论的发展。他还认

为，象和形充满天地之间，非象即形，所以说“两间皆形象”。但形和象是阴阳气之显现，故曰“两间皆阴阳”。阴阳二气相互调配即是道，所以说“两间皆道”。宇宙中没有真空地带，形象也没有边际，道作为本体只能寓于形象之中，不可能存在于形象之外，也不可能空虚处游荡。总之，王夫之的气本论认为，本体只能是物质实体，并且只能存在于现象之中。一物之原则不能脱离其个体独立存在，气作为宇宙本体也不能脱离万象而存在。王氏的气本论可以说解决了宋明哲学中关于本体问题的争论。

王夫之的气本论还讨论了世界运动变化及其规律的问题。在释《系辞》文时，他以“絪縕”为阴阳二气相互渗透的状态，以其实体为阴阳二气。认为阴阳二气相交而运动，从而使万物的形质灵敏而完善。男性和女性相交合，使形体生长。灵敏或能动之神，在形气之中，此即“神在气中”。天地絪縕和男女构精，皆基于阴阳二气的相互交合，即絪縕合一之妙用。这是以神和化解释天地万物以及人体运动变化。认为神作为一切变化的动因，其特点为不测，它表现为变化的过程和形式，又有其法则；神作为动因存于变化的形迹及其条理之中，二者不可分离。神在化中，神寓于形中。王氏以上述阴阳变易的原则，解释和说明世界生生不息，不断推陈致新的运动变化过程及其规律性。

王氏的太极观也是其气本论中的核心部分之一。就筮法而论，王氏不以其一不用为太极，而以大衍五十之数为太极，或以函为一为太极，总的倾向是以合一为太极，不以单一为太极，即以阴阳奇偶合一体为太极。就哲学而言，王氏以阴阳二气合一之实体为太极，以其为宇宙之本体或天地万物之本原。

并以太和絪縕之气为此本体的具体内含，肯定太极作为本体处于永恒的运动之中，使现象世界流转不已，生生不息。这便是其太极恒动的唯物主义本体论。他还提出太极即两仪（阴阳）说，以现象为本体自身的展开。此说的理论意义在于以太极即太和之气为本体，以天地万物各各具有太极本体说明世界的同一性；以有形有象的个体事物为现象，以其所禀有的太和之气的分剂不一说明世界的差异性，而同一性即寓于差异性之中，进而论证现象之外无本体，本体即存在于现象之中。王氏据此批判了理本论和心本论，拒斥了各种形式的宇宙发生论体系。王氏气本论体系较为全面完善，是中国古代哲学发展的高峰，其贡献卓著，是中国传统思想中的重要精华。其体系与易学的关系再次说明《周易》经传在中国哲学发展中的重要地位和意义。

（蒙培元、孙尚扬）

五 易学与道教

（1）易学与道教概述

易学是古代思想的宝库，中国传统文化的许多分支，都可以在《易经》中找到思想渊源，当然中国宗教文化的分支也不例外。宗教文化的思想，可以见于《易经》的《遯》卦。《遯卦·九五爻》云：“嘉遯，贞吉。”葛洪《抱朴子》中有《嘉遯》篇，称隐逸山林的道士，为“嘉遯之士”。《遯卦·上九爻》又称“肥（飞）遯，无不利。”古代一些文人志士，勘破世情，飞遯山林，到宗教中寻求精神解脱。因而《蛊卦·上九爻》也说：

“不事王侯，高尚其事。”这说明中国宗教家的思想与《周易》是相通的。

其实《易经》这部书，本来就发源于古代氏族社会原始宗教的巫史文化，是原始宗教遗存下来的典籍。在中国古代的传统文化中，对世道人心影响最大的书有《易经》、《道德经》和《论语》。《论语》为儒家祖师孔丘的垂训；《道德经》为老聃所著，是道家 and 道教的主要经典。道家和儒家正是中国传统文化数千年来既相互分立又相互补充的两条主线。然而道家和儒家等诸子百家文化，皆从周代的巫史文化中脱胎而来，当然皆可在《易经》中找到某些端绪。据说古代原始宗教的易学典籍并非《周易》一种，还有《连山》和《归藏》。

《归藏》易以阴为首，有贵阴的思想，显然更符合道家和道教的思想，应为道家、道教文化所本。周代已建立了父权家长制的宗法社会，其思想崇尚阳刚和父权，这个思想充分反映在《周易》里。不过当时尚未分化出诸子百家学派。《周易》中的原始道家思想也俯拾皆是。阴爻在《周易》中并非全部代表“小人”和“不吉”，爻辞对卦象的解释也并非一味崇尚阳刚。《易经》中的《谦卦》和《坤卦》，多吉少凶，便是《易经》中遗存有贵阴尚柔思想的证据。

汉代以来，儒家思想成了在中国家长制的封建社会占统治地位的正统思想，《易经》又被儒家学者奉为六经之首，当成儒家经典。这样，以孔子《论语》思想为主体的解易之作，便成了易学的“正传”，而以老子《道德经》思想为主体的解易之作，则是易学的“别传”。我们在这里叙述的道教中的易学，显然都是易学的“别传”。

《道藏》中收入不少易学著作，道教史上东汉魏伯阳著

《周易参同契》、陈抟传《正易心法》、俞琰作《周易集说》和《易外别传》等，都在易学发展中产生过重大影响。道教中的一些丹功、符篆、方技、术数，皆都援易以为说。

（胡孚琛）

（2）道教中的易学家

易学中的正传为孔子所传之《易》。据说孔子五十岁学习《易经》，后传于商瞿，商瞿又传楚人馯臂子弘，子弘又传矫子庸疵并兼授其徒，出现分支。道家和道教的《易》，乃由秦汉方仙道和黄老道传来，是隐士、方士、道士之《易》。汉成帝时，刘向校书，发现各家易说皆祖田何、丁将军，是儒家的正传。唯有京房之易学，传自焦延寿，焦延寿之易虽托名孟喜，但实际上传自隐士，是专明阴阳术数，推步灾异吉凶的易学。现《焦氏易林》、《京房易传》，皆收入《道藏》，为道教占验派所宗。而后有魏伯阳的《周易参同契》，亦属于易外“别传”的方士易，据说经陈抟辗转传到周敦颐、邵雍之手，开宋代易学，讲河图、洛书、太极、无极、天根、月窟之说。

《四库全书总目提要》说：“《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥；再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老、庄。一变而胡瑗、程子，始阐明儒理；再变而李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。”道家和道教中的“别传”的易学，本来十分兴旺，汉、宋间甚至成为主流，足以同儒家正传的易学抗衡。

其实老子《道德经》本身，亦和易理相通，老子便是《易经》的一个特殊传人。《系辞》说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”《道德经》和《易经》都是对天地之道的探索和概括。《易经》在没有卦辞之前，专以——二爻示阴阳、消息、奇偶等相反相成之象，这和《道德经》一书专明阴阳、消息、相反相成之理一致。《易经》由天道及于人事，这和道家哲学究天人之际的传统相合。《道德经》的思想和《易经》相通之处还多，例如两者的阴阳观、变化观、反复循环观、守中贵柔观等，皆相互承袭。《汉书·艺文志》称道家为“《易》之嗛嗛，一谦而四益，此其所长也”，显然也承认道家学者为《易》之传人。

焦延寿和京房，为汉代大易学家，其所传易说为汉代有代表性的易学。焦氏字贛，为汉元帝朝中的三老之一。现传《焦氏易林》将六十四卦分派到全年二十四节气之中，以卦值日，创立了新的筮法。同时又将各一卦展开为六十四卦，系以繇辞，有四千条之多。京房得焦氏易说，又将六十四卦分属于八宫，创立纳甲、飞伏、世应诸法，为后世文王课占法的滥觞。汉代的卦气说、纳甲说、爻辰说，丰富了《周易》象数体系，为道教占验派易学的基础。

汉代严君平以《易》解老，著《道德经指归》，成为道家向道教演化的桥梁。扬雄称其书为“观大易之损益兮，览老氏之伏倚；省忧喜之同门兮，察吉凶之同域。”（《太玄赋》）。

魏伯阳为汉桓帝时会稽上虞人，本高门子弟，而性好道术，为东汉黄老道传人。他著的《周易参同契》，为道教易学的代表作，其特点是将《周易》的卦象和日月运行的规律联系起来，提出“日月为易”之说，用以描述金丹术（外丹）和“引

内养性”术（内丹）的火候。彭晓说：“公撰《参同契》者，谓修丹与天地造化同途，故托《易》象而论之。”后世道教学者将《周易参同契》尊为“丹经王”，为内丹各派所宗。

其实，汉代以来道家 and 道教“别传”的象数易学，略有两大分支。一大分支入于术数，以卜筮占验为其所长。除所论焦延寿和京房外，还有扬雄著《太玄经》，创造了一套新的卜筮体系。魏晋南北朝的术数家人才倍出，其中以管辂和郭璞名重一时，皆以易断事，其应如响。唐代以钱代蓍，简化了卜筮程序，宋代邵雍又著《皇极经世》，并传《梅花易数》，继京房之后对道家别传的象数易学体系又一次进行革新。汉代象数易学的另一大分支则入于方技，被道士作为引内养性之术的理论框架，魏伯阳的《周易参同契》便是其代表作。唐末五代时，《周易参同契》在道教中广泛流传，被钟吕金丹派当作内丹术的重要理论。据说陈抟对《周易》和《周易参同契》都有很深的研究，是道教易学的重要传人。

陈抟，字图南，亳州真源人，好读《易》，手不释卷。清初黄宗炎的《太极图辨》（见《宋元学案》卷十二），述说了陈抟所传易图的大概。“其图自下而上，以明逆则成丹之法。其重在水火。火性炎上，逆之便下，则火不燥烈，惟温养而和燠；水性润下，逆之便上，则水不卑湿，惟滋养而光泽（注：水指肾脏之精，火为心中之神）。滋养之至，接续而不已；温养之至，坚固而不败。其最下圈，名为玄牝，玄牝即谷神。牝者窍也，谷者虚也，指人身命门两肾空隙之处，气之所由生，是为祖气。凡人五官百骸之运用所觉，皆根于此。于是提其祖气上升稍上一圈，名为炼精化气，炼气化神。炼有形之精，化微芒之气；炼依稀呼吸之气，化为出有入无之神，使贯

彻于五脏六腑，而为中层之左木、火，右金、水，中土相联络之一圈，名为五气朝元。行之而得也，则水火交媾而为孕。又其上之中分黑白而相间杂之一圈，名为取坎填离，乃成圣胎。又使复于无始，而为最上之一圈，名为炼神还虚，复归无极，而功用至矣。盖始于得窍，次于炼己，次于和合，次于得药，终于脱胎求仙，真长生之秘诀也。”据黄宗炎说，这图叫无极图，创自河上公，中经魏伯阳、钟离权、吕洞宾，传给陈抟。陈抟将图刻在华山石壁上。黄宗炎根据何在？不得而知。据说陈抟的后学中，有张无梦、刘海蟾、张伯端、陈景元等，皆继承了陈抟的内丹学体系。

《周易》的象数之学，本来在汉代极为兴盛。魏晋之后，儒家的正统思想在易学研究中占统治地位，排摈术数之学和修炼方技，因之方士的易学多依赖道教学者承传。王弼注《易》，“扫象不谈”，《周易》象数学更几近失传，儒生否认《易经》为卜筮之书，专倡义理之学，《易经》作为五经之首成了维护宗法礼教的伦理道德的经典。这期间幸有唐代李鼎祚的《周易集解》，将汉代象数学的本旨保存下来。宋元以来，道家和道教别传的象数易学又复兴盛，且给以儒家正传的易学以极大影响。宋儒朱熹就不否认《易经》为卜筮之书，他说：“圣人作《易》本是使人卜筮，以决所行之可否，而因之以教人为善，如严君平所谓‘与人子言依于孝，与人臣言依于忠’者，故卦爻之辞只是因依象类，虚设于此，以待扣决者，使以所值之辞，决所疑之事。”（《晦庵先生朱文公文集》卷三十一）这样，随着周易象数之学的发展，道教占验派的术数之学和以《周易参同契》为体系的内丹学，也发展起来。

宋代以后，出现了不少精通象数占验的术数家和尊崇《参

同契》的内丹家。

南宋道士俞琰（1253—1316），字玉吾，号石涧道人，既是著名内丹家，又是精通《易经》的易学家。他著有《周易集说》、《读易举要》、《易外别传》、《古占法》、《周易参同契发挥》等。俞琰不仅对《参同契》的研究极有功力，又继承了朱熹的易学观点。他说：“朱子极论《易》为卜筮之书，其说详且明矣。愚谓以卜筮观《易》，则无所不通；不以卜筮观《易》，则多有不通者焉。”又说：“夫《易》始作于伏羲，仅有六十四卦之画而未有辞。文王作《上、下经》，乃始有辞。孔子作《十翼》，其辞乃备。当知辞本于象，象本于画，有画斯有象，有象斯有辞。《易》之理尽在于画，拒可舍六画之象而专论辞之理哉？舍画而玩辞，舍象而穷理，辞虽明，理虽通，非《易》也。”（《周易集说·序》）他在《易外别传》和《周易参同契发挥》中，以《周易》象数学的理论框架阐述道教修炼之术，解释内丹功法，发挥了《参同契》的易学。

道教中的著名高道，大多知《易》，留下多种易学著述。特别是上清派茅山宗的道士，知识水平高，多才多艺，常于诗词书画之外，兼习易学。宋元间天师道高道雷思齐，曾为玄教掌教吴全节之师，著有《易图通变》五卷、《易筮变通》三卷，收入《正统道藏》之中。另外，符箓派道士还将易学纳入各种道教符箓和法术之中，并对占验术数有所发展。

（胡孚琛）

（3）内丹派的易学和《周易参同契》

道教内丹派奉《周易参同契》为丹经之祖，因而多以《参

同契》的理论框架，解释内丹的行功火候和炼丹过程。《参同契》云：“《易》者象也，悬象著明，莫大乎日月。穷神以知化，阳往则阴来，辐凑而轮转，出入更卷舒。”《参同契》将乾坤二卦作为易的门户，众卦之父母，乾为阳卦之主，坤为阴卦之主，日象征阴，月象征阳，上日下月合成一个“易”字，象征阴阳的变化。这样，《参同契》的要点，就是提出了天人一体的思想和“日月为易”之说。因为乾坤二卦不但象征日月，还象征天地，人身也是一个“小天地”，首居乾位象天，腹居坤位象地，神意在首，精气在腹，以神意与精气相合，如天地相交化生万物，在体内神气相凝而产生炼丹的药物。内丹的炼制过程，又完全与日月运行的规律相合，因而《参同契》用日月运行的规律描述作丹的过程。日为太阳，月为太阴，月本无光，借日光而明，这是阳禀阴受、阳明阴暗的规律，因而月亮的明暗和运行也同时反映出太阳的作用。这样，《参同契》主要以月亮的运行规律描述炼丹过程：“三日出为爽，震（☳）受庚西方。八日兑（☱）受丁，上弦平如绳。十五乾（☰）体就，盛满甲东方。……十六转受统，巽（☴）辛见平明。艮（☶）直于丙南，下弦二十三。坤（☷）乙三十日，东北丧其明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。”

《参同契》将京氏易的“纳甲说”引入丹经，用《周易》的卦爻来描述一月之间月亮运行的晦、朔、弦、望之期。内丹学把它当作一种参天地、同日月、契造化的学问，认为炼丹过程就是在人体中模拟宇宙反演之道，因而以日月运行的规律解易是道教内丹学派的特点。

《乾卦·彖》云：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”《坤卦·彖》云：“至哉坤元，万物资生，乃顺成天。”炼丹家遂认

为作为《易》的门户和众卦之父母的乾坤二卦，皆取法于天的阴阳二象，又象征月亮的朔望之期。《参同契》以为人体这一“小天地”的节律，本和宇宙的自然规律相通，月象的变化又是天地阴阳变易的反映，因而人体的修炼则以取法月象变化的卦爻而定，炼丹要“动则依卦变，静则循彖辞”，“发号顺时令，勿失爻动时”。后世丹家也明言丹道是以月亮的运动规律来比拟人体修炼节律的，声称“世人若问神仙事，试看天边月一轮！”

内丹家对易学的应用，还特别注意以十二辟卦来描述作丹的火候。十二辟卦既可以表示一年十二月的阴阳消长规律，又可以表示一日十二辰的阴阳变化状况：复（䷗），十一月或夜半子时，一阳生；临（䷒），十二月或丑时；泰（䷊），正月或寅时，阴阳交接；大壮（䷡），二月或卯时；夬（䷪），三月或辰时；乾（䷀），四月或巳时，纯阳；姤（䷫），五月或午时，阴生阳退，阴为主；遁（䷗），六月或未时；否（䷋），七月或申时，阴阳不通；观（䷓），八月或酉时，阴盛；剥（䷖），九月或戌时；坤（䷁），十二月或亥时，纯阴。

内丹家依《参同契》关于用十二辟卦描述炼丹火候的框架，将丹田内真气初动的景象定为人身中的“活子时”，活子时到来后立即调整呼吸和意念，行小周天转河车运药。在子、丑、寅、辰、巳五个阳时行“进阳火”功法，即吸气着意而长，呼气自然而短。从复卦、临卦、泰卦、夬卦到乾卦，每卦用三十六爻，即以36次呼吸为一卦，从尾闾运药直到乾顶泥丸宫，共180次呼吸。后在午、未、申、戌、亥五阴时行“退阴符”功法，即呼气着意而长，吸气自然而短。从姤卦、遁卦、否卦、剥卦到坤卦，每卦用二十四爻，即以24次呼吸为一卦，将药从泥丸宫再降到腹部下丹田，在120次呼吸之间将小药由河车搬运一周，

行炼精化气的功夫。在卯时药物运行到大壮卦的夹脊关处，以自然呼吸36次进行温养；酉时药物降到观卦中丹田附近，同样以不加意念的轻微自然呼吸24次进行温养。进阳火和退阴符过程中间的卯酉二时，丹功中称为沐浴功法。因之丹家有记述火候的口诀云：

子午两时是火候， 两时活取无昏昼。
一阳复卦子时生， 午时一阴生于姤。
三十六又二十四， 周天度数同相似。
卯时沐浴酉时同， 火候足时休恣意。

内丹家不仅以十二辟卦表示炼丹过程中进阳火、退阴符、沐浴的火候，而且还用来表示人体阴阳消长的生长过程。丹家认为初生的幼童，随着年龄增长，阳长阴消，从复卦逐次到临卦、泰卦，一直到16岁，为乾卦，成纯阳之体。这时如修习内丹功法，可以不用小周天功夫，一步到大周天。而后又逐渐阴长阳消，从姤卦逐次到遁卦、否卦，至64岁，为坤卦，纯阴无阳，性欲消失，修丹极为困难。内丹家对已漏的中老年人，要求通过修炼回复青春活力，返回16岁的童真之体，精满气足，才适合行炼精化气的内丹小周天功夫。

八卦中的离（☲）、坎（☵）二卦，在内丹学中既代表心、肾，又代表男女，还代表神、气。丹经认为婴儿在母胎中，阴阳之气全，属于先天八卦，乾南坤北。降生后长大成人，则属离南坎北的后天八卦。内丹学小周天是取坎填离的功夫，即将坎（☵）卦中间的阳爻取出填至离（☲）卦中间阴爻的位置上，以恢复先天八卦的图式，将人返回胎儿的纯阳之体。

值得注意的是，《周易参同契》不仅用周易象数体系作为内丹功法的理论框架，开道教内丹派以易学解释人体修炼的先

河，而且还为道教外丹派所宗，成为外丹黄白术的理论框架。

《参同契》中的金丹术，被修炼外丹的道士作多种理解，大致有硫汞说、铅汞说、丹砂说三派。然而其中的易理，也是象内丹学那样主要用来描述炼丹的火候的。唐代大诗人李白曾有《草创大还赠柳官迪》一诗（见《李太白全集》卷十），实是对《周易参同契》中金丹术的描绘。其诗云：

天地为橐籥，	周流行太易。
造化合元符，	交姤腾精魄。
自然成妙用，	执知其指的。
罗络四季间，	绵微无一隙。
日月更出没，	双光岂云只。
姤女乘河车，	黄金充辘轳。
执枢相管辖，	摧伏伤羽翮。
朱鸟张炎威，	白虎守本宅。
相煎成苦老，	消烁凝津液。
仿佛明窗尘，	死灰同至寂。
捣冶入赤色，	十二周律历。
赫然成大还，	与道本无隔。

唐代以来，《周易参同契》被道教内丹派和外丹派奉为主臬，《周易》象数体系成了内外丹经的理论框架和描述手段，这也是所谓“易道广大，无所不包”的缘故吧！然而，《周易》象数体系虽被内丹炼养派所运用，但《易经》本身在唐代以前尚不被看作是内丹学文献。唐以后，随着内丹派逐步代替外丹派而成了正统的道教修炼方术，以内丹学直接诠释《易经》的著作也开始出现。

内丹学家认为《易经》既被儒家奉为六经之首，则必为孔

子罕言的穷理尽性至命之学，这种穷理尽性至命之学在道教看来就是性命双修的内丹学。这样，内丹家就将《易经》直接当成了古代留传下来的讲性命之学的气功文献。先是有的著作将《易经》中的“艮”卦解释成古代行气的修炼方术，认为“艮”卦中蕴藏着古代仙人留下的秘传丹诀。明代福建学者林兆恩创立三一教，便传有所谓“艮背”之术，用以祛病、健身、养性。后来一些内丹家或气功师干脆将六十四卦全部诠释成内丹修炼的方术，并有著作流传。清代内丹家刘一明所著《道书十二种》中，便有《周易阐真》一书，是以内丹学诠释六十四卦和各种易图的著作。刘一明称此书“尽将丹法，寓于《周易》图卦系辞之中。略譬象而就实义，去奥语而取常言，直指何为药物，何为火候，何者为进阳，何者为退阴，何者为下手，何者为止足，何者为锻炼，何者为温养，何者为结丹，何者为脱丹，何者为先天，何者为后天，何者为有为，何者为无为，何者为逆运，何者为顺行，就其图象爻象，细为分晰。”看来，内丹家对易学的研究，真是别具新意！

（胡孚琛）

（4）道教符箓派和占验派的易学

道教中除外丹派和内丹炼养派研习易学之外，还有符箓派和占验派亦大量运用易学。符箓派道士的易学主要运用在那些请神捉鬼、驱魔降妖、拜忏朝斗、禳灾却祸的各类法术中，这些法术虽然种类繁多，但学术价值不大。

《正统道藏》中收有《灵宝无量度人上品大法》，属于习符箓的灵宝派道士的行法程式，其中记录了大量在符箓派法术

中运用易学的情况。例如其中载有用符篆安镇五岳神鬼的《安镇五岳图》，便以坎居正北，表示水官镇妖斩邪永安；艮居东北，表示山官镇妖斩邪永安；震居正东，表示雷官镇妖斩邪永安；巽居东南，表示风官镇妖斩邪永安；离居正南，表示火官镇妖斩邪永安；坤居西南，表示地官镇妖斩邪永安；兑居正西，表示泽官镇妖斩邪永安；乾居西北，表示天官镇妖斩邪永安。在行法中建立道坛，立坛榜、订榜等，亦以八卦和八方、八色相配，其中《坛榜篆文外坛门榜》、《神虎召摄八门之坛》等，便有“黄书黑榜，西北乾地”，“黄书黑榜，东南巽地”等文字。

道士在行法时“捏诀”、“诵咒”、“书符”，也要运用易学知识。《灵宝无量度人上品大法》卷三十五《灵宝五岳三涂宝照咒》、《灵宝都天入室明鉴咒》，便记载有道士捏诀念咒的法术。道士以手指的不同部位分别代表八卦、九宫、十二辰等名号，五指相互叠压成不同指式，便是捏诀，亦称结印，通常用左手。其中说：“右以左手轮掬震坎兑离中印念咒，捻定中指中文灵宝印，取五方炁吹鉴”，“以右手灵宝印文以中指于鉴上，自乾方点八点于鉴面，至兑亦循至灵宝印掬住，吸八方炁，吹鉴放印在鉴上。”道士以这种法术诵咒请八卦之神现形相助。《灵宝无量度人上品大法》卷三十二《大梵隐语无量音》中，规定修炼内丹的道士，也要设案拜忏，书篆咒文，“择丙丁火旺之日，面东南设案，再拜面书于黄素上以镇佩，则万灵震伏，召集真元，以叩三田。”同时还要“诵大梵隐语六十四句，每一句掬子至亥十二宫，吸炁吹弹兆身至坎离乾坤四句，即叩齿三十六通，存三清比玄之炁，交遘中有日月交光，吸炁漱津纳之九。”另外，道士的步罡之法，也利用易学知识，如

“召八方威灵罡”、“群魔束邪罡”、“束缚魔灵罡”等，人如丁立，单步，左先右随，两手并轮八卦诀，自坤步至乾立（召八方威灵罡）等，用以召神伏魔。总之，易学早已渗透到道教符篆派的各类法术之中，五花八门，不胜枚举。

下面，我们重点介绍一下道教占验派道士由《周易》象数学发展起来的术数学。《四库全书总目提要》云：“术数之兴，多在秦汉以后，要其旨，不出乎阴阳五行、生克制化。实皆《易》之支派，傅以杂说耳。”研究易学，不能迴避作为易学支派的术数学；研究道教中的易学，更无法将道教占验派的术数忽略过去。何况，《易经》本身就是上古时代的术数学著作，汉代术数学便成为一大分支，收入刘歆的《七略》，有天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法诸家，《史记·日者列传》亦记有五行家、堪舆家、建除家、历家、天人家、太乙家和形法家等。以《周易》象数体系为核心的术数学经过汉代四百年的繁荣时期，终于在魏晋之后被排斥出正统的学术殿堂，为道教占验派所吸收。道教占验派的术数在社会上流传甚广，种类繁多，现在我们择其要者略作介绍。

① 讖书。汉代称之为图讖，由讖纬之学流变而来。讖为占验之隐语，纬为经在术数学中的流变。汉代讖纬图书甚多，现在尚有易纬留存（日本学者安居香山、中村璋八辑有《纬书集成》），图讖则佚失殆尽。因为讖书实际上是政治预言书，上面多有图画，故亦称图书，中国历代统治者怕此类书蛊惑民心危害政权安定，或故意篡改错乱，或干脆严加禁绝。现在社会上流传的讖书，有刘伯温《烧饼歌》、姜子牙《万年歌》、诸葛亮《马前课》、邵雍《梅花诗》、《禅师诗》等，为宋明间预言家的托名之作。另有《推背图》，托名隋唐间占验派高道袁

天罡、李淳风而作，每卦一图，配以谶言和谶诗，有金圣叹（1608—1661）批注本。《推背图》因流传太广，无法禁断，朱元璋则故意将其颠倒错乱次序，已失真。现唯有邵康节所著《皇极经世》，未被错乱篡改，但这是一本讲社会周期律的历史哲学书，和一般谶书不同。邵雍为宋代术数哲学大家，其《皇极经世》中的“元、会、运、世”之说，为兼综道、释的术数哲学学说，可和先哲邹衍的五行终始之说相比拟，值得认真研究。

②文王课。文王课是一种以钱代著的六爻卦法，又称五行易、火珠林卦法，为唐宋以来社会上最流行的断易方法，由汉代京氏易发展而来。现在社会上流传的筮书，如《卜筮正宗》、《增删卜易》、《断易天机》、《断易大全》、《文王课秘传》等，多是传播这种筮法。金钱卦是周易古筮法的一种流变，断卦时以六爻所配干支五行的生克制化论吉凶，采用京氏易中八宫、纳甲、世爻、应爻、飞伏等术语，结合占卦时间（日、月）的干支和神煞，而基本脱离《周易》爻辞。这种占法为民间术士所熟知，并积累了较多的占断经验。

③邵康节易数。据说邵雍曾著《梅花易数》，进一步简化了易卜方法，可以年、月、日、时的数目或其他可数之数起卦，以八除之余数定卦名，以六除之余数定变爻，结合爻辞及五行生克比合的关系以断吉凶。他还发明字画起卦法，甚至以二字笔画断定卦爻和占诗，称《一撮金》，用以占断。梅花易数占法十分注意断卦的灵感和观察事物的征兆，训练占卜者必备预言家的素质，因而不拘泥繁琐。

④太乙神数。太乙统十二运卦象之术也和《皇极经世》一样，是推算国家政治命运和气数、历史变化规律的术数学。据

《太乙统宗神数》，上古时有一年冬至日夜半，恰好日月合璧、五星联珠，定为甲子年、甲子月、甲子日、甲子时，称作太极上元，上元甲子以来的年数，叫太乙积年。由太乙积年再求出太乙流年 and 太岁值卦，以断本年各月的气运吉凶，预测一些重大政治事件和天灾人祸。每年值两卦（本卦和之卦），共十二爻，每月值一爻。太乙数以子月为正月，即从上一年的农历十一月计起。例如据太乙数推得戊辰年及以后所值之卦依次为乾之大有、坤之复、屯之比、蒙之损、需之井、讼之履等。太乙数推算国运要兼综年卦和卦爻的大运，这种术数因涉及政治，为历代统治者所垄断，社会上很少流传。

⑤六壬课。术数家称六壬之学为三式（太乙、遁甲、六壬）之最，根于天学，应于人事，为集阴阳、五行、干支、九宫诸术数学说之大成者。六壬神课也象文王课一样是占验人事吉凶祸福的占卜之术，其法以占卜时日的干支为基准。先以占卜月的季节（月将）、占卜日的干支、占卜时的地支组成六壬课式，配以六亲（父母、兄弟、妻财、官鬼、子孙）、十二天将（青龙、白虎、朱雀、玄武、螣蛇、勾陈、六合、太常、天空、天后、太阴、贵人），以三传（初传、中传、末传）、四课（第一、二、三、四课）的生克关系而断吉凶。六壬课表面不用《周易》象数体系，实际上却和周易象数相通。例如其天盘、地盘仿两仪，四课如四象，三传似六爻，其中元首课、重审课、知一课等六十四种课体，则和六十四卦相配。六壬课虽仅七百二十式，但断事时须结合本人年命，错综复杂，变化万端，是自隋代以来较受学者重视的占卜术。至今，海外学者仍有精于六壬课者。

⑥奇门遁甲。遁甲之学是用来选择时间和方位的一种术

数。它利用时间和空间因素趋吉避凶，以选择天时、地利、人和的最优方案为目的。遁甲之学的要害在排局布盘，其天盘为九星（天蓬、天芮、天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任、天英），人盘为八门（休、死、伤、杜、开、惊、生、景），地盘是九宫八卦。排局布盘时以顺仪（戊、己、庚、辛、壬、癸为六仪）逆奇（乙、丙、丁为三奇）为阳局，以逆仪顺奇为阴局，按年份、节令、时辰将八门、九星、九神（直符、腾蛇、太阴、六合、勾陈、朱雀、九地、九天）在九宫八卦盘上布列成局。冬至到夏至之间阳气回升，用阳遁；夏至到冬至之间阴气渐长，用阴遁。为了将时间的干支和二十四个节气密切联系起来，布局时按正授、超神、接气、置闰的规律，将上元符头（十五日值一个节气，分上、中、下三元，每元五日，第一日为符头）和节气调整好。这样，就可以排出一种奇门遁甲的日历，从而用以选择时间、方位和占断吉凶。奇门遁甲是和古代天文历法之学联系最紧，综合性最强的术数，它将古代术数家创造的阴阳、五行、天干、地支、河图、洛书、八卦、九宫等学说都包容进去，并联系成一个有机的整体。

⑦河洛理数。河洛理数是宋代兴起的一种推命术，但不像徐子平四柱推命术那样受印度星象学影响，而是和铁板神数等术数一样是汉代周易象数学的流变。这种推命方法是先算出人出生年、月、日、时的干支；然后以纳甲法求出天干的后天八卦数，地支的五行生、成数；随后将这些天干、地支的天数（奇数）相加起上卦，地数（偶数）相加起下卦；最后将上下卦相合得出人的本命卦以断吉凶。河洛理数是唯一以四柱起卦，以《周易》占断的推命术，利用了周易象数学的卜筮经验。

附帶介绍一下，所谓铁板神数，亦是专以人出生的年、月、日、时起数断人一生命运的算命术。台湾金刚出版（集团）有限公司于1985年6月出版《皇极天书》，题为邵康节原著，陈岳琦校订，便是一本专讲南派铁板神数的术数著作。此书将人的出生时间精确到每分钟，断词又十分详尽，读来觉得过于拘执。

⑧紫微斗数。紫微斗数、子平推命术、星平会海（又称果老星宗）都是推命的术数，其术数的层次依序增高。紫微斗数虽属初级的算命术，但流传较广，断语明确，不像子平推命术那样复杂难断。其术先查出人的出生年、月、日、时干支，继而画出人的十二宫图（命宫、父母宫、兄弟宫、夫妻宫、男女宫、财帛宫、疾厄宫、迁移宫、奴仆宫、官禄宫、福德宫），依出生图的五行局查出相应的星名（包括天文学上没有的天机星、天府星、文曲星、羊刃星等虚星）分别填入十二宫内，用以推出问卜者一生的命运。

⑨子平推命术。此术将人出生年、月、日、时的干支称为四柱，故又名四柱推命术。唐德宗时李虚中依人出生的年、月、日干支推人命运，至宋初徐子平又加以完善，被后人称为子平术。子平术以日柱的天干为本，根据其和年柱、月柱、时柱干支的五行生克制化关系及节气旺相状态，断人一生命运的吉凶祸福。有《渊海子平》、《命理探源》、《滴天髓原注》、《子平真詮》、《三命会通》、《命理约言》、《穷通宝鉴》等多种命书，皆讲子平推命术。社会上把子平术当成命理学的代表。

⑩堪輿。堪輿原为汉代五行家推测天文、地理的五行气运之术，多用于选择墓葬、修房、卜居诸事。晋代郭璞著《葬

经》，云“气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，故曰风水”，则堪舆术后人习称为看风水。古人亦将其包括在相术之中，看阳宅称家相，阴宅为墓相，周代有“相彼阴阳，观其流泉”的说法，为相阳宅，后来受儒家厚葬尊祖之习才盛行墓相，以龙、穴、沙、水、向为判断吉凶的条件。近世台湾和日本出版不少风水书，讲住宅修建、室内布置，称其术和地磁场的分布有关。相阳宅有“八门套九星诀”，如房屋之门在北方坎位，则依次为五鬼（东北）、天医（东）、生气（东南）、延年（南）、绝命（西南）、祸害（西）、六煞（西北），定八个方位的吉凶。这是因为北方坎位属水，东方震位和东南方巽位皆属木，水生木，故东方、东南方为天医、生气之位，适于安置寝室或厨房。堪舆之术方法繁多，有以人的出生日期定方位者，有以奇门遁甲选方位者，皆不违八卦五行生克制化之理。

⑪相术。相术在中国起源甚早，先秦古籍多有记载。现社会上流传有《麻衣神相》、《柳庄相法》讲人相，《金面玉掌》讲面相、手相，《相理衡真》集其大成，还有难度较大的《神相铁关刀》。吉普赛人的手相之术，亦传入我国，为青年男女所习。其实中国相术不仅有人相，还有骨相之法，以及近世发展起来的名相、印相。古代还流传有《相马经》、《相牛经》，以及相狗、相鸟之术，反映了古人社会生活的经验积累。

⑫杂占。古代术数家为了预测世事人生，流传的占验之术种类甚多。《后汉书·方术传》云：“神经、怪牒、玉策、金绳、关雎于明灵之府，封牒于瑶坛之上者，靡得而窥也。至乃河洛之文、龟龙之图、箕子之术、师旷之书、纬侯之部、铃决之符，皆所以探抽冥曠，参验人区，时有可闻者焉。其流又有风角、遁甲、七政、元气、六日七分、逢占、日者、挺专、须

夷、孤虚之术，及望云省气，推处祥妖，时亦有效于事也。”魏晋时风角、星算、望气、三元、六壬、三棋、八卦、九宫、龟策、太一、飞伏诸术数，亦大行于世。这些术数后世多失传，仅有少数民族地区的民俗中尚保留一些鸟卜、鸡卜、棋卜、竹卜、龟卜、梦占、动物内脏卜等占法。现存有六朝时《灵棋经》二卷，可知古代十二棋卜的旧貌。另外，敦煌遗书中还发现有《新集周公解梦书》，提供了唐代梦占史料。古人以占梦为大事，有题为葛洪著的《梦林玄解》传世。《道藏》、《佛藏》及其他类书中也有不少杂占书，包含较多的巫术成分。1975年湖北云梦出土《睡虎地秦墓竹简》中的甲、乙两种《日书》，便含有选择出行的时日和方向、禁忌、占梦、驱鬼等资料，是战国时期秦、楚一带巫鬼道的术数学著作。其实，道教本身就是由秦汉的巫鬼道、方仙道发展而来的，在道教易学中出现一些带巫术成分的占验术数是毫不奇怪的。

总之，道教易学是一个包罗万象、庞杂多端的体系，无疑会含有大量非科学的迷信内容和糟粕。然而我们知道，道教内丹派、外丹派、符篆派、占验派的象数易学，包括流传到民间的各种方技、术数，既然数千年来盛行不衰，必有其本身存在的理由和社会原因。在这些社会原因没消除之前，社会上的术数活动是没法禁断的。因此，在学术研究的范围内，我们不应拒绝祖先流传下来的这批术数学遗产，而应当对它们下一番重新研究的功夫，真正在科学上戳穿其骗术，达到破除迷信和提高人民精神文明水平的目的。

（胡孚琛）

六 易学与科学技术

(1)《周易》易学与科学技术的一般情况

现代学者一般认为，《易经》形成于周初。至于其中所讲的有些事情，就可能更早。在这样早的时代，除甲骨文、金文以外，其他的文化典籍很少。有关当时社会生活的信息，许多都要到这些文化典籍中去寻找。

《易经》是占筮用书。人们占问的事情繁多，涉及社会生活的方方面面，而方方面面的社会生活状况，包括科学技术的发展，都有只鳞片爪存在于这些供卜筮所用的文字之中。比如坤卦爻辞“履霜坚冰至”，反映了时人的气象学知识；蛊卦卦辞“先甲三日，后甲三日”，反映了当时干支纪日的情况；丰卦爻辞“日中见斗”，显然是对日全食现象的描述。此外还有一些，都是宝贵的科学材料。

从《易经》到《易传》的发展，也是《周易》由卜筮之书向哲学著作的发展。从总的情况来说，这一发展是与当时无神论思想的发展同步的。而当时无神论思想发展的现实基础之一，乃是科学技术的发展。

春秋战国时代的科学发展，使人们认识了越来越多的自然规律。人们认识到，过去许多被认为是天意的自然现象，都是有规则出现的，并不是什么天意，也与人事无关。在这种认识的基础上，产生了天道自然观念。天道自然观念被思想家们所接受，并继续发展。这样，人们认识的目的，就不是通过占卜

认识天意，而是通过自然现象去认识自然法则。在这种情况下，《易传》提出，易“弥纶天地之道”，实际就是一部讲大道的书。也就是说，《易传》本身，乃是在科学进步的基础上不断形成的。至于其中许多具体命题，比如“一阴一阳之谓道”等等，我们都可以看到其背后的科学内容。

此后易学的发展，每一步重大的思想转变，比如从汉易到王弼易学，再到宋代易学，都受着时代思潮的影响，因而都有科学技术的发展作为它的思想基础。比如汉代卦气说，以科学作为基础，就是人们对一年四季气候变迁认识的深入。其后的易学发展，也都以不同形式，曲折地反映着当时科学的发展。

这是易学与科学的一个方面，也是科学与易学关系的主要方面，即易学从科学的不断发展中汲取营养，丰富发展自己。

《易经》在春秋战国时代就有广泛影响，《易传》形成较晚，它总结了当时的思想成果，创造了水平极高的哲学体系。独尊儒术以后，《周易》更成了儒经之首。一切读书人，都要受易学的教育。在儒经之中，又是《周易》较多而集中地谈论了天道，即自然法则。所以它就像天上的阳光风雨一样，也普遍影响着科学技术的发展。

《易传》形成，《易经》中的两种爻象就被叫作阴爻和阳爻。《易传》中又讲“一阴一阳之谓道”，因此，就形成了“易以道阴阳”的观念。直到朱熹，仍然说易只是个阴阳，一切道理都从这里出来。这样，秦汉以后，人们接受的阴阳观念，最先的和大部分的都来自《周易》。从阴阳出发，人们谈论天道，也谈论人事。

谈论天道人事，首先是对天道人事进行分类。在天上，人们看到，日为阳之主，月为阴之宗。后来，人们就把日叫太

阳，月叫太阴。而秦汉之际，人们说的太阴是指岁星，而不是指月亮。在地上，人们把毛羽之类，会飞会走的，归于阳；把有壳有鳞的，归于阴。在人间，除据男女分阴阳外，还根据人的社会地位及道德状况分阴阳，君主、长官、君子，属阳；臣子、下属、小人，属阴。把阴阳的观念推衍得这样广泛，以致成为观察一切问题的思维模式，当是由于《周易》的影响。

分类以后，就是研究事物的运动。古人认为，一切物，都是阴阳二气聚合而成。因此，运动，首先是阴阳二气的运动。人们对阴阳二气的认识，并不源于《周易》，相反，《易传》正是汲取人们对阴阳二气的认识来构造自己的哲学体系。但是，只有《周易》，才赋予阴阳二气运动以最普遍的形式，说“一阴一阳之谓道”。所以到了汉代，才借助《周易》所提供的卦象形式，去说明一年四季阴阳二气的消长，作成卦气说。卦气说影响广泛，在一个长时期里，成为历法的必要组成部分。

制订历法的基础是观测天象和数字运算，观测的结果也必须用数描述才能制订历法，所以在古代，高明的历法专家和高明的数学家几乎是同义语。战国秦汉时代，人们一般把数学的发明权归于大禹或隶首，如同把医学归于黄帝、歧伯一样。但是，归于大禹、隶首名下的数学都是具体的数学方法，比如四则运算，圆方勾股之类，而不是一般的谈论数。只有《易传》中谈数才是一般的谈论。它说天数五、地数五，天地之数五十有五，这是成变化而行鬼神的。这是就数本身来谈论数。具体的数学方法，适用此不适用于彼。一般地谈数，就数本身谈数，那谈的就是一般的原则。它不是一种数学方法，而是一种数的哲学，因此这原则可适用于一切方面。它说的是从这十个数出发，可以“成变化”，可以“行鬼神”，那么，凡是有变化

的，与鬼神有关的事，都可用这十个数去解决。世界上哪一件事物没有变化呢，古代社会哪一样事情与鬼神无关呢！就是那些看来绝对不变的事物，当你要计算它们的时候，也要数数，非加即减，而乘除不过是加减的简化。加减，也是一种变化。于是，《易传》中的原则就普遍适用。这十个数虽非《易传》发明，但关于这十个数的意义和作用却是《易传》说的。于是，《易传》中的数学哲学就成了数学家们数学观的基础。汉代以来，数学家们在自己的著作之首，往往要以不同的形式赞美《周易》。宋代，由于黑白点河图、洛书问世，数学家们又在自己的著作之首赞美这些图书，就像西方近代科学家们赞美上帝一样。西方科学家们用自己的科学成就赞美上帝；中国古代数学家把自己的数学工作看作是实现那数的伟大作用的一小部分。有些数学家，甚至用易数去解释自己的历法、数学成果，更有些甚至企图用易数去解决天文历法和数学问题。

《周易》、易学和古代化学的结缘更是令人注目。在炼丹术中，也按阴阳把药物分类，说汞是阳而铅是阴，并由此推广到矿物成因，认为汞是积太阳之气而生。然后，炼丹术士们又用一阴一阳之道，把药物的化合比作男女构精，把掌握火候归结为卦气说的原则，于是就借助《周易》建立了一套古代的化学理论，其代表作就是《周易参同契》。《参同契》后来成了内丹理论，于是人们又把《周易》中的某些原则用于解释人的生理结构和生理机能。

司马迁说，“易以道化”。易，不论后来如何解释它的意义，变易，总是它的基本内涵。易学中的变易观念不是天上掉下来的，它首先是从现实生活中，从人们对各种具体现象的认识中吸取营养。但是，当它一旦把变易提升为世界的基本原

则，社会生活的其它方面，包括科学技术的发展，也都要从易学中汲取营养了。中国古代，生物学方面，物种不变说势力不大，有时甚至把变化观推到极端的程度，比如硬说土蜂会把小青虫变为小土蜂，说药物能变成黄金，人能变成神仙。直到明末大科学家徐光启，当他研究蝗虫的时候，竟说蝗虫是虾变的。所以他主张人们多捕虾吃，作为防治蝗虫的重要手段。当人们论述具体的科学事件时，往往有自己的具体理由。但从大的思想氛围看，这源远流长、根深蒂固、甚至有点走极端的变化观，很难说没有《周易》变化观的影响。

在物理学上，八卦逐渐成为描述空间方位的基本工具之一，指南针的发明与《周易》无关，但指南针制成罗盘，那描述方位的诸多符号系统中，八卦，甚至六十四卦，居于非常重要的地位。

正如《易传》所说，《周易》所讲的原则，“弥纶”社会生活的各个方面，也“弥纶”科学技术发展的方方面面。

但是，“弥纶”，不能作绝对化的理解，不能理解为《周易》及易学就包罗了一切，除《周易》之外，再没有别的因素在起作用。一个重要的事实是，所谓“《周易》的思想”，实际上不过是各个时代的易学思想。而各个时代的易学思想，也就是在各个时代思想的影响下，当时人们对《周易》的理解。汉代的人们用天人感应思想理解《周易》，卦气说也是天人感应思想中的一个学说；魏晋时代人们以玄学解释《周易》，宋代以后人们又以理学解释《周易》。表面上看，是《周易》作为儒经之首笼罩着人们的思想；实际上，却是时代思潮的演进推动着易学的发展。正因为如此，现在那些较为严肃的科学史、经济史、政治史、文化史及各种思想史著作，都不把易学的影

响作为一个专门问题，而只是一般地叙述各个时代思想的发展及其对社会生活的影响。

《周易》中的哲学，是自然界和人类社会的普遍原则。因为普遍，所以它“弥纶”，遍及一切；然而也正因为它普遍，所以不能代替具体。比如阳光和生物，阳光是生物普遍需要的条件。每一个生物的产生和发展，都离不开阳光，这是不言而喻的。也正因为如此，当生物学家在谈论生物起源及发展变化时，并不谈阳光这个因素，除非特殊必要。达尔文进化论，赫胥黎讲古猿变人，基因论的遗传学，甚至谈环境对生物影响时，也极少谈论阳光。《周易》和科学技术的关系，类似阳光与生物，又不完全相同。阳光是生物的必要条件，《周易》却不是科学技术的必要条件。说类似，仅是就普遍性而言。

普遍不是具体。所以《周易》中那些一般原则，不是具体的科学理论，更不是具体的技术规程。如果把《周易》的普遍原则解释为仅是对某一现象的描述，那就贬低了《周易》那本来是普遍因而崇高的地位。本节及以下各条将探讨《周易》及易学对科学技术发展的普遍影响，分析古代科学技术成就产生和发展的具体条件，以求人们对易学与科学的关系有个较全面的了解。

易学对科学的影响，和一般哲学对科学的影响一样，它能启发人们思维，也能束缚人们的思想。这是科学，也是哲学发展中永恒存在的矛盾。科学、哲学之中，积累了人类认识的最高成果。一切时代的一切人类，都必须从以往的思想成果，从以往的科学和哲学成果出发，开始自己今后的行程。拒绝接受已经积累的思想成果是愚蠢的。倘若如此，人类就不会有今天的进步。然而任何思想成果都只是人类已经过去的成就，反映

了人们在当时的认识水平。人类要继续发展，新的实践，又要求人们必须突破以往的成就。这种时候，过去那些原本正确甚至视为神圣的原则往往成为人类前进的枷锁。英国著名科学家贝尔纳说，牛顿以后，科学发展的最大阻力就来自牛顿。这是一句非常深刻的话。牛顿尚且如此，《周易》就更加会如此。所以，我们在下面的分析中，只是具体分析易学和科学，而尽量避免“促进”、“阻碍”这些简化了的判断。简化使人明了，也易失之鲁莽。

中国古代科学技术不只一个方面，每一门科学、每一类技术也都经历了漫长的历史发展时期，有许多许多项成就，当然也有许多许多项失误。而成就和失误的发生，其原因往往不在于思想，而主要是现实的。所以，下面我们分析科学技术与易学关系时，既指出那有直接关联的地方，也指出那没有直接关联的地方，以求读者对于二者的关系有全面的了解。

其实，这样地认识事物之间的关系，实际上是人们常用的一种方法。比如我们看到两个人很亲密，会以为两人从来就是好朋友。如果有人说，他俩刚认识不到一年，那我们才会对二者的关系有全面的了解。大的方面也如此。比如美国的黑人和白人。如不了解美国历史，会以为他们从来都生活在那块土地上。然而历史学家告诉我们，哥伦布以后白人才到了美洲，白人到后才把黑人贩到美洲。这样，我们对美国人与那块土地的关系，白人与黑人的关系，才会有全面的了解。这是因为“有人”和历史学家说出了二者没有直接关联的一面，无关系的一面。

在这些问题上，有人会犯一种以偏概全的毛病。比如有一门科学，有数千年的历史，数以百计的优秀人物和著作。其中

有某一位或几位人物，一种或几种著作，在某一段时间中，说过某些与易学有关的话。这就不能说该门科学和易学无关。但单说这一点，也不易使人知道二者关系到底多深多浅。如我们再讲出那一方面，才可能会发现，二者的所谓关系只是局部的、表面的、暂时的，非本质的。在全球和本质上，二者其实没有直接关联，或者只是平行发展而已。

由于当时的思想氛围，不少科学家在从事科学活动时，往往不得不托庇于圣人，托庇于经书，否则他的科学成就难以得到承认。他们因此往往在序言中崇圣、尊经，也赞美《周易》。当我们研究他们的科学成就时，就必须具体分析他所得科学成就的实际动因，而不可仅把他的声明、序言作为根据。科学史界目前指出不可仅据序言作学问，就是要求我们把表面现象和实际情况加以区分。这一点及其他一些要求，下面的分析不一定都能作到，那就请读者原谅了。

（李 申）

（2）易学与技术发明

《系辞传》说，伏羲氏统治天下的时候，仰观俯察、画了八卦。然后又根据离卦，用绳子结成网，教百姓打猎、捕鱼。

伏羲氏去世，神农氏兴起。神农氏根据益卦，砍削木头，做成锄头；揉曲木头，做成犁杖。用锄头、犁杖这种便利的工具，教百姓们种地务农。又根据噬嗑卦，创造了市场，让天下的人们都来到这里，天下的货物集中于此。交易完成，大家走散，各自得到自己所需要的东西。

神农氏去世，黄帝、尧、舜相继兴起。他们根据乾坤二

卦，创造了衣服，让人们穿用。根据涣卦，挖空木头作成了舟，削尖木头作成了楫。舟楫的应用，便利了人们的往来交通，人们可以到达非常遥远的地方，和长期闭塞的人们来往。根据随卦，驯服了牛马，使牛马成为人的坐骑，使牛马拉车、负重，给天下人带来了许多便利。根据豫卦，他们教百姓严守门户，发明了更梆，防备盗贼。根据小过，斩断木头做成杵，在地下挖坑做成臼，杵臼使千千万万的百姓受益。根据睽卦，在木头上挂上弦做成了弓，削尖木头做成了箭，有了弓箭，天下得以镇服。远古时代，人们住在野外的洞穴里，后来的圣人们根据大壮卦，盖成了房屋，上有房顶屋梁，下有墙壁，可以躲避风雨。上古时代埋葬死者，用厚厚的柴草包裹尸体，埋在田野，不拢坟头，也不在墓地植树，没有固定的丧期。后来圣人根据大壮卦，做成了棺槨来埋葬死者。上古没有文字，人们结绳记事，后世圣人发明了文字和竹简，这是根据夬卦。

战国秦汉期间，有许多文献，都谈到上古时代的技术发明，并把发明权归于圣人。但是，把这些发明都说成是根据卦象，却只是《易传》的说法。这就是“观象制器”说。依观象制器说，圣人是先画了卦，然后又根据卦象，发明了各种工具和技术。这种说法当然不可信，而且和当时的许多传说也相矛盾。比如伏羲画八卦而文王演为六十四卦。随、大壮、小过等等卦象，是文王才演出来的，神农、黄帝、尧、舜怎么可以根据它们来进行技术发明呢？秦汉以后，《周易》成为儒经之首，但观象制器说并不流行。人们也很少把技术发明归于观卦取象而来。

汉代最重要的技术发明应是蔡伦造纸，但关于蔡伦造纸的记载却没说与观象有关。事实上，蔡伦造纸也确实和卦象无

关。汉代第二位的技术成果应是浑天仪、地动仪、指南车等。浑天仪是仰观的工具。但有关文献记载，也只说西汉的落下闳等人制造过这种仪器。东汉张衡的浑天仪则更加进步。张衡发明的候风地动仪，按八个方向设置了八个龙头、八个蟾蜍，以及相应的八套机械装置，以测量来自八方的地震。这种装置，正好和八卦相配。假若在后世，一定会在仪器周围画上八卦，并叙述它和八卦的关系。但关于地动仪的一切文献以及后人对它的介绍，也都没有提及地动仪和八卦的关系。

西汉时代，农具和耕作技术有重大改进。使用过代田法，发明了耒耜。耒耜是中国古代的播种机，它有三条“腿”，可同时播种三行，正好可以和卦画相附会。代田法使土地轮作休耕，使人想起了《易传》上的“一阴一阳之谓道”。汉代人是非常喜欢附会的，但他们没有把《周易》和耒耜之类相附会。

汉魏之际，发明家马钧改进织布机，造出指南车，发明灌溉用的翻车，有人认为就是今天的龙骨水车。他还改进了连弩和发石车，能使石头打到几百步以外去攻击敌人。当时的人们认为，马钧就是鲁班、墨翟、张衡。思想家傅玄说，马钧改进的织布机所织出来的花纹，新奇多变，“犹自然之成形，阴阳之无穷”。“阴阳”二字在这里形容的主要是变化多端，与《周易》并无关系。

隋唐时期，一项重要的技术成就是赵州安济桥的建成，这是首创的敞肩石拱桥，比欧洲同类桥梁早1200多年，并且至今保存完好。敞肩拱节省原料，分散桥身自重，从而减轻了桥身的负载力，使桥梁坚固耐用。敞肩式结构由于多开了四个小拱，汛期还可起到泄洪的作用。不过安济桥的设计思想，完全是根据实用，而不是取诸卦象。

唐代发明了雕板印刷。雕板的祖先是刻字。商代在甲骨上刻字，周代在竹木简上刻字，秦代在石头上刻字。汉代以后在砖头上刻字。刻字多是正写、凹字，即阴文，但后来也出现了反写阳文。它的正反凸凹，非常合于一阴一阳之道。不过它并不是根据一阴一阳而来，而是技术长期发展的产物。雕板印刷比手写传抄优越数十百倍，它极大地便利了文化的传播，对人类文明的发展作出了不可估量的贡献。雕板印刷再进一步，就是活字印刷。

由于火药的发明，宋代开始，火药武器出现了。元代，开始组建专门的火器分队，到明代逐渐成为定制。依据《周易》卦象说，火的象征是离卦。只是火药的发明却与离卦无关。火器部队的组建也与离卦无关。初起的火器部队由于许多技术问题不好解决，如遇潮火药就失效，管形武器装填困难，每发射一次的间隔较长，不及弓箭迅速等等，所以长期发展缓慢。清朝初年，曾一度下令禁止火器的研制及其发展，特别命令八旗子弟不得学习火器。清朝初年的几任皇帝，都精通《周易》，深知离卦作为八卦之一地位的重要，但他们还是限制火器的发展。这一方面是由于火器自身的弱点，当时还不如弓箭，一方面也是由于他们的民族利益，他们害怕满族人学习文化、掌握火器会失去自身的骑射专长而被汉族同化。

火器始于火药，火药是炼丹术士们发明的。我们从小说中得知，太上老君的丹炉是八卦炉。乾坤坎离等等卦象排在八方。不过，据《周易参同契》，早期的丹炉是个有盖的鼎。

《参同契》用乾坤象征鼎的盖和鼎自身，用坎离象征鼎里的水和鼎下的火，与方位其实并无关系。这样的鼎，在商代或商代以前就出现了。而且，据出土文物和有关的文献，它大约只是

由于烹调的需要而逐步发展起来的，因为更多的鼎没有盖，所以有盖的鼎也不是取诸乾坤二卦。

与火相反对、又相关切的东西是水。洪水的故事，外国有，中国也有。治水，也是中国古代社会面临的巨大难题。每个历时较长，又有一段安定时间的朝代，都对治水，特别是治理那条据说是出了河图的黄河，付出了巨大的人力和物力。汉武帝决心填塞黄河决口，曾亲临指挥，命令大臣、将军们都去携柴草填河。著名史学家司马迁也携过柴草。元朝为了根治黄河，还组织人力考察河源。明清两代，不少人亲自徒步踏勘黄河，对治河作出了积极的贡献。这样长期、艰苦的治河工程，留下了许多文献资料和可歌可泣的故事，自然，也有许多卑鄙无耻之徒的肮脏勾当。在这些文献和故事中，人们引用《尚书》，谈论《禹贡》，自然也讲五行，只是不谈《周易》。在这里，《周易》帮不了什么忙。

中国古代被人世代传颂的水利工程之一是都江堰，它的“离堆”、“鱼咀”等设施及其分流、泄洪措施，如从空中摄影，很可能会和某种卦象相象。但我们只能说这是事后人们把它和卦象相比较，并不是它设计时就以某种卦象为指导。

《易传》说：“重门击柝，以防暴客，盖取诸豫。”暴客之中，小者为盗贼，大者为侵略军，重门的办法，小者为深宅大院，大者为城池壕沟，最大者为万里长城。城池有方有圆，长城蜿蜒曲折，形似长蛇。这些建筑，成了又毁，毁了又修，千百年来，几乎没有间断，也不知有多少次的反复，却没有听说过人们如何如何的运用《周易》。道理很简单，这些设施都是人们在生存斗争中一步一步发展起来的，那成百上千年的经验教训，千百万人的死亡和流血，使人们懂得了这些高大厚重的

城墙对于保卫自己的重要。今天人们已不再修筑城墙了，那是由于武器的进步。

中国古代建筑，最重要的是皇宫及其一整套设施。皇宫门有几重，殿有几座，大小形制如何安排，如今还有实物可以参照。说到底，它不过是扩大了、复杂了的四合院。古代人们居住的院落，不修围墙则罢，若修围墙，或者把房屋和围墙相结合，用房屋后墙作围墙，一般以矩形为好。虽然圆形比矩形能用较小的材料围起较大的面积，但建筑起来不方便。这里，也没有《周易》在起作用。

皇家宫室之中，最重要的建筑是明堂，至少在宋代还是如此。明堂的性质，众说不一。有说是施政场所，有说是祭祀场所或教育场所，有说是兼而有之。无论如何，它非常重要则是事实。古代正史上往往刊载一些讨论明堂制的论文。《木兰诗》说：“归来见天子，天子坐明堂。”就是指的这个皇家最重要的建筑，犹如今天的总统府、国会大厦等等。

明堂的建制，有说是九个室，有说是十二室。以主张九室者为多：周围八个，中间一个。颇似中间一个太极，外面八个卦象。但是，明堂的那八个室，既不以卦名命名，也与卦象无关。它只是要求天子按照天道，也就是按四季交替、月份轮换，去进行施政活动。

这种明堂的建筑，据说是上圆下方，以象天圆地方。虽然卦象乾坤也是象征天地，但明堂的上圆下方却与乾坤无关，因为它是直接从天圆地方而来。而天圆地方的说法不出自《周易》。只是不知这种形制是否真正实行过。假如真正付诸实行，那它会是建筑史上的一大奇迹。因为圆形的屋顶就非常难建，下接方形墙壁就更加不易契合。然而在没有《周易》的西

方，这种形制的建筑却非常多。据说大多是罗马人留下的技术，后人又进行了许多改进。其最著名的遗物就是查士丁尼皇帝下令修建的圣索菲亚大教堂：方墙，圆顶，至今还保存完好。据说罗马人的技术来自伊特鲁里亚人，而伊特鲁利亚人是亚洲人的后裔，巴比伦人早就熟悉这种圆顶技术。

我国古代的这些技术创造，如果研究它们的某些方面，几乎都可以和《周易》拉上关系。比如阴阳、方圆、方位等等。某些器物的形制也可以和卦画相比附。这正说明，《周易》的卦象具有一般的象征意义，而《周易》的道理也有普遍的概括意义。从这一方面说，它们和《周易》有着千丝万缕的联系。但是，这种联系，只是相似的、暗合的关系，不是渊源关系。不是像《易传》所说，是从“观象”而来。

技术发明源于人们生产和生活的需要。在国家产生以后，技术发明和改进又特别服务于国家政治统治及皇室的需要。这是技术发展的基本动力。由于民族、国度的不同，这些发明的形制可能有很大不同，如西方的尖顶圆顶建筑 and 中国的飞檐斗拱，日本的战刀和中国的宝剑。但是，它们那基本的结构：墙壁、屋顶、门窗，则一样也不能缺少；它们的基本特点，也不会有大的差别，如刀剑都要求锋利。因为人们的基本需要都一样。正是这种需要，推动着技术的进步，而不是来自《周易》的卦象。

（李 申）

（3）易学与科学思想

《庄子》说：“易以道阴阳。”司马迁说：“易以道化”，

“易著天地阴阳四时五行，故长于变。”（《太史公自序》）一是阴阳，一是变化，是《周易》的两项重要思想，也是《周易》与科学思想发生关系的两条主要渠道。

不过这两项思想并不是全部《周易》都具有的思想，而主要是《易传》的思想。《易经》卦象有阴阳二爻，但在《易经》中，这阴阳二爻是由九、六来表示的，“阴阳”的名字是《易传》中才有的。所以《易经》虽有不同的两种爻象，并由它们组成卦象，但未必就把它叫作阴阳二爻，更未必有阴阳思想。阴阳，完全是《易传》的思想。

《易经》中不同的两爻，也不用来象征天下的事物，而只是用以表示占卜的吉凶悔吝，这和卦象的本意是一致的，卦象在《易经》中也不担负象征物象的意思，即使有，也是极其零散的。说卦象征物象，是《易传》的思想。《易传》还说“易弥纶天地之道”，从而使象征物象成为卦象的主要功能，并在这种功能的基础上表达吉凶。

《易经》中有变化思想。通过占卜实际它认识到，随着时（时间）、位（地位、环境）的不同，事物的命运将随之不同。它提出了“无平不陂，无往不复”。但这些思想在《易经》中只是个别、零碎的，而且仅在阐明某些具体卦象吉凶时才提到，并没有发展为普遍原则。只有《易传》才明确把进退往来作为变化的主要表现，把变化作为事物的普遍原则。

《周易》中的阴阳、变化思想，来源之一，乃是科学技术的长期发展。

在有关我国历史早期的古文献中，记载着不少有关自然界及自然物的变化问题。

比如《夏小正》，有关专家认为，其中的内容乃是我国夏

商时代的思想遗产。《夏小正》记载：鹰变成了鸠，田鼠变成了鹌鹑，雀儿入海变为蛤蜊，野鸡到淮河里变为大蛤蜊。后来，又增加了许多变化的新事实：小青虫变成了土蜂，腐烂的杂草变成了小飞虫。这样的思想还影响到人生价值的讨论。赵简子有一次感慨地说：雀儿入海变为蛤蜊，野鸡入淮河变为大蛤蜊，只有人不能变化，真令人悲哀啊！他的家臣窦犢告诉他：人的变化是社会地位的变化。如果您要变，就会由贵变贱。因此，人不能变化对您来说，并不值得悲哀。这个故事表明，当时的人们认为，动物都是可以变化的。

《诗经》上说：“高岸为谷，深谷为陵。”史墨曾用来说明鲁国君臣地位的变化。这说明，人们已经把变化观点在一定程度上普遍化了。

还有人工实行的变化。《墨子》中记载着：墨子看到丝能染上颜色就痛哭起来，他觉得人的变坏就象丝的被染一样。

《荀子》认为人性可以改变。举的例证中，一个是土被烧成陶器，一是木材被制成各种器具。这是技术领域中发生的变化。

人们引用这些自然或技术领域中的事实，是为了说明社会方面的变化。这说明，人们已经把变化作为客观世界的一个普遍现象。

《庄子》书中，更是大量地谈到了“物化”。物化，简单讲就是物的变化。不过庄子所说的物的变化，多是采取寓言的形式。如他在梦中变成了蝴蝶等等。但庄子认为，世界就像个大熔炉，万物都从里面出来，最后又要回归进去被重新陶铸。将被铸成什么样子？自己是无法掌握的。所以他认为任何事物，都不应为自己铸成某种样子而高兴，也不必为自己铸成某种样子而悲哀。他描写了许多通达死生之理的人物。其中有个人

说，假如把我的手臂变成鸡，我就打鸣；把我的屁股变成车轮，我就转动。甚至把我变成老鼠的肝，虫子的腿，我也听之任之。所以，《庄子》书中，有一种彻底的变化观。

至于四季交替，寒暑代换，日往月来，则人们已司空见惯，并把它作为自然界变化的基本事实之一。

正是在这种认识的基础上，产生了《易传》的变化观。

《易传》说：“在天成象，在地成形，变化见矣”；“刚柔相推而生变化”；“变化者，进退之象也”；“爻者，言乎变者也”；“精气为物，游魂为变”；“范围天地之化而不过”；“通变之为事”；“拟议以成其变化”；“此所以成变化而行鬼神”；“知变化之道者，岂知神之所为乎”；“天地变化，圣人效之”；“易，穷则变……”。类似这样的词句，在《易传》中几乎每隔几行就可以见到。这充分表明，变化观念在《易传》中具有极其重要的地位，所以司马迁才用“易以道化”来概括《周易》的基本精神。

这样，当《周易》成为经典，被人们普遍阅读、传颂的时候，《周易》的变化观念也就深入人心，成为人们观察事物、认识世界的出发点。

不过，《周易》讲变化，讲变化的却不只是《周易》。后人谈论变化，也并不仅仅宗奉《周易》。比如汉朝初年，贾谊因为得罪元老重臣，被贬到长沙。长沙当时是个偏远地区，贾谊本来就很痛苦。有一天，屋里飞来一只燕子，贾谊认为这预兆着主人将要离开，是不吉之兆。于是贾谊作了一篇《服鸟赋》，说天地之间像个大熔炉，造化是管炉的铸工，万物像铜一样被冶炼，千变万化，没有一定的规则。死怕什么？不过是我变成了另外一种东西。非常明白，贾谊这里的变化观来自

庄子。

至于每一个具体的科学领域，虽然不能说不受《周易》变化观念的影响。但是它那个领域中的东西是否变化？如何变化？却必须根据客观的事实，而不能从《周易》中推论出来。

汉代的人们，都提供了许多新的变化事例。《淮南子》说，一个叫牛哀的人化成了虎，吃掉了自己的哥哥。《汉书·五行志》记载了许多雌雄相互变化的事例。王充认为山顶湖泊中的鱼是水变的。到晋代张华作《博物志》，就出现了狐狸变人，老树成精的故事。这些真真假假的变化事实和变化观念，都与《周易》无关。

《淮南子》还谈到矿物的变化。它说“埃天”五百年就变成“缺”，“缺”五百年就变成“黄埃”，“黄埃”五百年变成“黄汞”，“黄汞”五百年变成“黄金”。“清天”八百年变成“青曾”，“青曾”八百年变成“青汞”，“青汞”八百年变成“青金”……。

“埃天”、“缺”、“清天”等等是什么？今天已难以查考。其中所说的变化，也极为荒诞。但是，《淮南子》认为金属是逐渐生成的，是其它物质经历漫长岁月之后变成的，却有它的根据。比如《管子》、《荀子》中有这样的记载：上有磁石者，下有铜；上有丹砂者，下有黄金；产珍珠的深渊岸上的草木不会枯死，等等。这样的相关或共生关系都是事实，但是，这种共生关系并不一定有相生关系，说它们有相生关系，说汞变成了金，是借助了一种变化观念。但这种变化观念却不一定与《周易》有关。因为《周易》中的变化是进退、往来，一个代替一个。变卦实际也是阴进阳退或阳进阴退，和田鼠变鹌鹑，雀儿变蛤蜊的变不是一回事。

秦汉时代，一个最重要的变化是人变成仙。至少当时相当

多的人认为，人要能白日飞升上天，必须先生羽翼，即长出羽毛来。出土的汉代文物中，就有羽人的形象。后世还流传着“羽化登仙”的说法，并把道士叫作“羽客”。人想成仙，除了长生的愿望，就是借助变化观念的支持。不过这种变化观念也未必是来自《周易》，而是来自雀变蛤蜊、青虫变土蜂之类。晋代著名易学家郭璞曾有一个《蜜蜂赋》，其中说道：青虫能变成土蜂，人为什么不能变？他也没有援引《周易》中的变化观念为人能成仙辩护。

《周易》中的变化观念虽然普遍影响了人们的观念，但具体科学领域中的变化观念却首先是从自身、从与自己相近的领域中获得的。

《周易》中的阴阳观念与科学的关系，和变化观念与科学的关系相似。

早在西周末年，伯阳父就用阳气冲破阴气的迫压来解释地震的成因。后来，秦国医生和又用阴阳和风雨晦明作为天的六气，来解释疾病的成因。战国时代，阴阳学说的应用已很普遍。比如十二音律，人们把它们分为律和吕，律为阳，吕为阴，并且常用律吕的协调比喻阴阳的谐和。在医学上，著名的医生秦越人能熟练地用阴阳学说诊病。他把阴阳都分为三种情况：老阳、少阳、阳明；老阴、少阴、厥阴，用以区分阴阳的大小多少。这一时期，还出现了一个哲学派别，叫阴阳家。据有关专家考证，《吕氏春秋》中有许多篇章，讲的就是阴阳家的学说。

阴阳概念的产生，首先是来自人们对自然的认识。见到太阳为阳，见不到为阴。进而推广到明暗、白天黑夜、热冷、寒暑等等，再进而推广到一切对立现象，比如男女、动静等

等。由于阴阳概念带有某种规定性，比如：明、热、动属阳，暗、冷、静属阴，所以它实际上并不能概括一切对立，比如上下、多少、长短、粗细等等，就很难把它们按阴阳区分。虽然如此，在古代所有表示对立的观念中，阴阳还是具有最广泛的普遍性。《易传》吸收了当时广泛流行的阴阳概念，把它分别作为两种爻象的名字。爻象的变动，是一个出现了，另一个就消失，所以，《易传》把一进一退、一个代替一个作为变化的基本表现。这样，阴阳学说就与变化观念联到了一起。

《周易》的传播也是阴阳学说的传播，但是，从汉代开始，人们谈论阴阳学说就不全部来自《周易》，甚至主要不是来自《周易》。

《汉书·五行志》说：“董仲舒始推阴阳，为儒者宗。”董仲舒是汉代儒者的思想领袖，这就等于说，“推阴阳”，乃是汉代儒者的主要事业。但是，董仲舒的“推阴阳”是讲天人感应，即观察日月星辰、风雨阴晴、草木鸟兽的变化，看它们是否正常，从而来推断政治的好坏。这一学说主要来自阴阳家。阴阳家认为人的阴阳二气可以和天地间的阴阳之气发生感应，所以可据天地间阴阳二气的种种表现来推断人事。阴阳家在战国时代影响特别大，它的创始人邹衍走到哪国，哪国的君主就毕恭毕敬，待若上宾，敬若师尊，这和孔子、孟子到处受冷落相比，简直是一个天上一个地下。汉代离战国不远，阴阳家在汉代仍有很大影响，司马谈甚至把它排在先秦六家之首。董仲舒提倡独尊儒术，由于儒家不怎么讲自然界的事，所以如何看待自然现象就用了阴阳家。在董仲舒的天人感应学说中，《周易》的影响不是很大的。

《周易》以后，阴阳学说也在不断发展。比如“阴中有阳，

阳中有阴”，《周易》讲得就不明确。朱熹说，阴阳只是一气，阴气流行就是阳，阳气凝静就是阴。《周易》中还没有这样深刻的认识。至于理气、道器、心性、性情等等中国哲学后来所讨论的最重要的哲学问题，也无法归入阴阳。朱熹还说，阴阳只是气。就是说，它代表不了理。气分阴阳，理不能分阴阳。因此，《周易》中的阴阳学说，代表不了社会思想的诸多方面。

至于具体科学如何运用阴阳思想，主要依靠这门科学自身，比如气象学，认为昼夜交替，寒暑代换是阴阳二气的运动。这主要靠人们对自然界的观察和认识，从《周易》中是推不出来的。有些学科则几乎无法运用阴阳学说，比如数学，它的四则、勾股、乘方开方、比例等等问题的解决，就根本无法运用阴阳学说。中医学以阴阳为纲，中医学和《周易》的关系将专门、着重论述。下面我们谈谈《周易》和中医以外其他学科的关系。

（李 申）

（4）易学与天文气象学

古代的文化典籍，差不多都有一些天文学的内容。写古代天文学史，一大部分资料是从各种各样文献中零碎搜集起来的。如日月食的最早记载来自《尚书》，大量的记载则见于《春秋》。《诗经》中也有日月食的内容，并且谈到大火星（心星）的运行情况。《尚书》中，还记载着上古时代如何根据星象确定季节，是天文学史的重要材料。

《周易》中也有类似的内容，如《周易·丰卦》说：“月

盈则食。”表明人们已认识到月食发生在满月。但比起其他文献，《周易》中的天文学内容是不多的。

春秋战国时代，天文学的知识急剧增多，这些知识开始集中起来，形成了专门著作。如《周髀算经》、《甘石星经》，虽然可能成书时间较晚，但内容却是春秋战国时代的。《周髀算经》记载了完整而系统的盖天说内容，对日月星辰的运行提出了一套完整的学说。《周髀算经》还记载了我国古代历法“四分历”的内容，记载了人们观测天象的设施及观测到的日月运行的数据。《甘石星经》对五大行星的运动已有精密的计算，并且还认识到火星、金星都有逆行现象。这些著作，经常被后世的天文学家所引用。

中国古代天文学可分为三个部分：①天文观测；②天体结构与演化论；③制订历法。

天文观测的起源非常古老。司马迁《天官书》说：“自生民以来，世主曷尝不历日月星辰。”就是说，从有人类以来，哪一位君主不组织人力去观测日月星辰？观测工作一是为了确定时令，二是为了占星。确定时令是由于生产和生活的需要，与《周易》无关。占星是占卜术的一种，独立于《周易》之外。在历史小说和故事中，经常说到某人夜观星象如何如何，其目的就是为了占卜人事吉凶。

天体结构理论源于《周髀算经》，讲盖天说。汉代又出现了浑天说和宣夜说。魏晋时代，为了弥补盖天说和浑天说的缺陷，又出现了穹天论、安天论等等。这些学说之间，长期争论不休。后来又出现了不同形式的浑盖合一说。它们的产生、发展和争论，都是天文学自身的事情。《易传》讲“天尊地卑”，可看作是盖天说观念。但有关天体结构的争论中谁也不

提它。各种有关天体结构的理论都是从观测到的客观事实出发，而无人把“天尊地卑”引为根据。

《易传》中有太极生两仪、生四象、生八卦说。但汉代讲天体演化的著名著作，一是《淮南子》，一是张衡的《灵宪》。其基本思想是说：从虚无之中产生了气，气分化为天地阴阳。轻清者上升，重浊者下降，先形成天，后形成地。日月星辰，是气的精华。这样的理论被收入钦定的《白虎通》，成为权威性的学说。这个学说，也是在《周易》与易学之外形成的。汉代的易学著作《易纬·乾凿度》和《易纬·乾坤凿度》把它吸收进来加以整合。说天地开始以前，有太易、太初、太始、太素。太易还未见气，太初是气的开始，太始是形的开始，太素是质的开始。这些说法和《淮南子》特别近似只是略有不同，当是汉代社会普遍流行的观念。在其他纬书中，如《河图·括地象》、《洛书·灵准听》，把这种天体演化论和太极两仪之说相结合。如《河图·括地象》说：“易有太极，是生两仪。两仪未分，其气混沌。清浊既分，仰者为天，偃者为地。”宋代周敦颐的《太极图说》，进一步把天体演化论和太极两仪说相结合，说得更加圆满和完整。但是，他的基础，乃是无中生有，天地剖分的天体演化论。周敦颐说，《太极图说》的基本内容，是《周易》最根本的道理。其实不过是用汉代以来的天地演化说去解释太极两仪说。这是易学不断吸收新的科学理论来充实自己，不是《周易》的太极两仪说推动着科学的发展。

与《周易》关系最多的是古代历法。历法有一套数据，其中最重要的是每年有多少天那个数字的分母。如每年 $365\frac{1}{4}$ 天，这个“4”就非常重要，因为一切计算问题，比如计算闰月、日月食，月份的安排等，都必须将一天分成四份才能计算。所以

“4”就非常重要，人们甚至根据它把这个历法叫作“四分历”。

西汉时代改进了历法，以月为单位，平均每月 $29\frac{43}{81}$ 天。起初人们把历法数据攀附音律。司马迁说：“六律为万事根本。”（《史记·律书》）认为那个81是“黄钟律自乘”的结果。黄钟律是十二律（六律、六吕）的第一律，是其它各律的依据。它的律管长9寸。 $9 \times 9 = 81$ ，人们认为，这是历法分母81的根据。音律和历法的关系这样重要，从汉代开始，史学家作历史，就把二者放在一起，称《律历志》。把音律和历法扯在一起，显然是附会。但当时人就那么认识。这种时候，还没有《周易》的地位。

西汉末年，刘歆作《三统历》。他一面接受“历起于律”的说法，一面又把历法数据和易数相附会。刘歆说，历数是从易数中推出来的。其方法如下：

《易传》中说，10以内的奇数是天数，从1开始，到9为止，其和为25。刘歆说，由此出发，“置一得三”，“二十五置”，即 $25 \times (1 \times 3) = 75$ ，再加上25的 $\frac{6}{25}$ ： $75 + 25 \times \frac{6}{25} = 75 + 6 = 81$ 。81就这样得出来了。至于为什么“置一得三”，为什么“二十五置”等等，只能由刘歆任意解释了。

每月 $29\frac{43}{81}$ 天，依每天81分，每月则有： $26 \times 81 + 43 = 2392$ 分。但刘歆回避这种简单明了的关系，而说它是从易数中推出来的。其步骤是： $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ； $10 \times 5 = 50$ ； $50 - 1 = 49$ ； $49 \times 2 = 98$ ； $98 \times 3 = 294$ ； $294 \times 4 = 1176$ ； $1176 + 19 + 1 = 1196$ ； $1196 \times 2 = 2392$ 。

这里的每一步骤都说不上有什么道理。

刘歆的说法，不过是在历法数据完成以后，给它涂上一层

神学油彩，于历法本身还无损害。东汉时，有个叫张隆的，却真的要从小易数中推出月亮运行的数据。经过检验，与天象不符，差一点被治罪。

魏晋南北朝时期，卓有成就的天文学家。如杜预、姜岌、何承天、祖冲之等，都对刘歆有过不同程度的批评。杜预说，制订历法，应使历法符合天象，不应强使天象符合历法，叫作“验天以求合，非为合以验天”。就是说，历法的真正基础是“验天”，即以天象为根据，而不是根据别的什么。从此以后，“验天求合”思想被越来越多的天文学家所接受，成为制订历法的正确指导思想。

到了唐代，一行经过实测，制订了当时最优秀的历法《大衍历》。但是他却像刘歆一样，把历法数据和易数相附会。

《大衍历》将一天分为3040分。一行说，它也是由易数推出来的。其步骤是：

五行成数之和（即 $6 + 7 + 8 + 9 + 10 = 40$ ）乘五行生数之和（ $1 + 2 + 3 + 4 + 5 = 15$ ），即： $40 \times 15 = 600$ ；加上五行生数之和乘以五行成数之和： $15 \times 40 = 600$ ； $600 + 600 = 1200$ ； $1200 \div 4 = 300$ ； $300 \times 10 = 3000$ ；五行乘八卦： $5 \times 8 = 40$ 。最后， $3000 + 40 = 3040$ 。看来，一行的说法，完全是步刘歆后尘。

宋朝欧阳修不仅是个文学家，也是个史学家，还精通天文学。他在《新唐书·历志》的序言中说：说历数源于易数，前在刘歆，后有一行。其实，不过是因为数具有一般性，对于《周易》，音律、历法都适合，并不是谁根据谁。

明代邢云路作《古今律历考》，一开始就考察易数和历法。邢云路说，《周易》是论大道、敬神明的书，当然什么都

包括。不过，历法数字分分秒秒，非常精细，全靠测验。刘歆等人不知道，用历数附会易数，又说历数源于易数，是不对的。谈到一行，邢云路说，《大衍历》的数据，是从测量得来的。易数都是整数，而历法最困难的，却是整数后边的分分秒秒。说历数和大衍数相符，是可以的；说历数源于大衍数，就不对了。一行把历数和易数一一配合，完全没有必要。

清代阮元作《畴人传》，即天文数学家传，对于刘歆和一行，也有所批评。他们的批评都是正确的。易数和历数的结合，是桩不成功的因缘。

古代气象学的第一个任务，是解释春夏秋冬的成因。战国时代就已明确，这是阴阳二气此消彼长运动的结果。以冬至为一年的开始，阳气开始滋生。此后阳长阴消，到春分，阴阳平衡。春分以后，阳气继续生长，到夏至，阳气极盛，阴气又开始滋生。此后阴长阳消，到秋分，阴阳持平。到冬至，阴极盛，阳又开始滋长，开始新一轮循环。

这种解释引起了一些争论。另一种观点说，冬夏寒暑是由于太阳离人远近引起的。夏天太阳离人近，所以热；冬天太阳离人远，所以冷。就像一堆火，近则热，远则冷。

从今天看来，这两种说法都不正确。但在当时，这却是对气候成因的科学探索，并且以前一种观点为正确，受到普遍承认。

这两种观点都与《周易》无关，《周易》不关心气候的成因。《易传》讲阴阳，但主要是讲变：阳爻变阴爻，阴爻变阳爻。既然卦象是现实事物的象征，阴阳爻的变化也就象征着现实事物的变化：一个变成另一个。但这种变化是一下子、整个地完成的，因而变幻莫测。《易传》讲“阴阳不测之谓神”，就是形容变化的迅速和难以把握。这是《周易》对阴阳变化的基

本认识。《周易》对阴阳逐渐消长却讲得不多。所以有人说，《周易》所擅长的是讲变动，不是讲消长。

气象学的第二项任务是解释风霜雨雪、雷电冰雹的成因。《周易》中讲到过“密云不雨”的现象，也谈“云行雨施”的作用，但它不关心云雨的成因，也不给云雨的成因提供具体的理论指导。汉代王充等人说雨是从山里出来的，雷是一种火，是阴阳气相激的结果。后来人们还认识到，露不是天降的，而是地出的。霜是露结成的。雪是雨变来的。明末清初，出现了一张专讲日火下降、阳气上升的图，图中说：“阳蒸湿气成云，云被阴抑成雨；阳被阴激成雷，雷破云出成电；阳遂阴飞成风……。”虽然《周易》讲阴阳，但这里的知识却是经历了一两千年的摸索才得出的，并且是得自实践，不是得自《周易》。

气象学的第三项任务是预测风雨阴晴。古代预测风雨多凭实践经验。《三国演义》中诸葛亮借东风，说的也是凭他的气象知识和实践经验。靠《周易》预测风雨阴晴，和预测人的命运一样，是神学预测，不是科学预测。

中医学中有一种“五运六气说”，那里不是靠阴阳二气，而是以五行之气的运行来说明气候变化的规律。这样的变化可以是一年之内，也可以推广到六十年。比如某年该金气中运，那么当年就燥热少雨等等。气候的变化不是这样地有规则，而且在同一时间内，各地的旱涝并不相同，所以五运六气说也遭到许多批评。但宋代大科学家沈括说，他用五运六气说推测天气变化，非常准确。别人的不准，是由于他们不善于灵活运用。实际上，沈括依靠的，还是实践经验。

《周易》对于气象学，远不如五运六气说那样有影响。

（李 申）

(5) 易学与数学

《易传》中有一段讲到数，说用于占筮的草棒有50根，叫大衍之数。占筮是只用49根。将它们任意分成两组，再取出一根。然后分别4个一组地数，将最后剩下的余数放在一边。这样重复3次，可得出一爻；18次可得出一卦。又说，1，3，5，7，9是天数；2，4，6，8，10是地数。天数五个，地数五个。天数之和25，地数之和30。天地之数共55，成就一个乾卦，要用蓍草216根次；成就一个坤卦，要用蓍草144根次，合计360，约等于一年的天数。64卦共用蓍草11520根次。大约相等于万物的总数。

这就是《易传》中包罗的数学知识。

《易传》不研究有关实际问题的运算，它所说的，是纯粹的数与数关系。包括10以内奇数、偶数之和，以及10以内自然数总和；50以下某些数除以4的余数、倍数，以及某几个数与9、6的乘积等等。这些知识在当时，还不是一般人都很容易作出的答案。不过数学在当时已有了高度发展。当时的数学，已能乘方、开方，能算勾股、面积及各种比例问题，还能完成许多方圆问题的计算。所以《易传》中的数学知识，在数学发展史上已没有意义，现代一般的数学史著作不提及。

《易传》中的这点数学知识，是为了占筮时的应用，或者说，它研究的只是占筮中所用到的某些数学问题，因而用到的数学知识比较简单，也不提供解决此外某些实际问题的方法，所以古代的数学著作一般也不提它。

不过，也有人提到它，并企图用它来解决某些实际运算问

题。

第一个推崇易数的是刘歆，但他并没有用易数指导自己的运算，而是在历法数字产生以后对这些数字作些事后的解释。第二个推崇易数的是东汉天文学家张隆，他企图据易数推断月亮运行，没有成功。第三位是大科学家张衡。张衡在计算球体积时用到一个公式，即正方体与内接球体积之比为8:5，这个数据可能是据实测得出的，即作一个正方体及内接球体，称它们的重量，重量之比即是体积之比。三国时，数学家刘徽认为，张衡的数字不精确，原因在于他“欲协其阴阳奇偶之说，而不顾疏密”（《九章算术注》卷四）。所谓“阴阳奇偶”，指的就是易数。张衡为了使球体积计算与易数相协调，竟不顾准确不准确了。张衡大约还有个说明，今天已看不到了。刘徽说，张衡虽然说得很好，但只能是淆乱数学之道，破坏正确的规则。

球体积计算牵涉到圆周率问题，据张衡的8:5，可推出他的圆周率为 $\sqrt{10}$ ，这是一个比较粗略的数字。

圆周率计算在古代数学中是个非常重要的问题，圆周率的精确程度往往代表着一个民族某一时代的数学水平，所以数学史家对周率问题都特别注意。各个民族，几乎都用过周三径一这个比率。到了汉代，这个比率仍在使用。虽然在实际生活中，汉代人早已打破了这个比率，但在理论上，汉代人却没有企图打破这个比率。《易传》中说：“参天两地而倚数。”这话是什么意思？争论很多。但刘歆等人认为，“参”就是“叁”，并且把它和“天圆地方”联系起来，认为“参天”说的就是圆的比率是3。

王莽时代，刘歆造了一个标准量器，圆柱形，可内容一个

棱长一尺的正方体，其体积为1620立方寸。根据它提供的数据，数学史家们推出，这里的圆周率大约是3.154。实际上，刘歆只是在正方体外围上一圈造了一个圆柱体而已，他根本没有想到借此去创造新的圆周率。刘歆在这个量器的铭文中说：“上三下二，参天两地，圆而函方。左一右二，阴阳之象也。”谈到律管时，刘歆说：“易曰：参天两地而倚数，天之数始于一，终于二十有五，其义纪之以三，故置一得三。”（《汉书·律历志》）为什么“纪之以三”？因为“参天”，天是圆的。所以碰到圆的计算，都以三为“纪”，即以三为规则，乘率。刘歆还说：“由此之义，起十二律之周径。”（同上）也就是说，律管的圆周、直径的计算，都要根据这个规则，其中包括“置一得三”之类。孟康注解刘歆的意思说：律管直径三分，是“参天之数”，圆周九分，“终天之数”。也就是说，在明确涉及圆周与直径之比时，刘歆所应用的，全是周三径一的比率。因为《周易》中那“参天两地”的话，对于刘歆来说，是不可逾越的神圣界限。对于张衡，也是不可逾越的神圣界限。在实践中，他们都实际上突破了周三径一。但理论上，他们谁也不想去突破周三径一。

三国时代，汉朝的神学经学破产了。在圆周率问题上，《周易》那“参天两地”的束缚也打破了。吴国王蕃在造浑天仪时，经过实际测量，发现径一之周不只是三。他测出，周长142，直径45，圆周率约等于3.15。这个数字很粗疏，但他明确否定了周三径一。魏国的刘徽发现，周三径一实际上不过是圆内接正六边形周长与圆径之比。他想，如继续增加圆内接正多边形的边数，六边，十二边，二十四边……边数越多，周长就越接近圆的周长，最后总会达到使多边形与圆周合二为一。

而多边形周长是可以算出来的。这样，刘徽不仅突破了周三径一，而且提供了计算圆周率的正确方法。刘徽求得的周率为 $\frac{157}{50}$ 。刘徽知道他所用的周长小于圆周，因而这个比率小于实际的周率，刘徽把它叫作弱率。在刘徽方法和刘徽弱率的基础上，祖冲之得出了更加精确的圆周率。

在圆周率这个问题上，《周易》的作用，就是帮助巩固了周三径一这个数据。

汉代推崇易数给后代造成了深刻影响。刘徽虽然批评刘歆、张衡，但他仍然推崇易数，把易数作为数字之源。刘徽说：“昔在包牺氏，始画八卦，以通神明之德，以类万物之情。作九九之术，以合六爻之变。”（《九章算术注·序》）这就是说，伏羲不仅画了八卦，而且还发明了“九九术”。和刘歆、张衡相比，刘徽只是这样说，而并不用易数去束缚具体的数学运算。

汉代有一种“九宫数”，说的是太乙神下行九宫，九宫各有数。如图：

4	9	2
3	5	7
8	1	6

所谓太乙九宫乃是地上明堂制的影子。明堂制是礼仪制度之一，所以九宫数起初载于《大戴礼记·明堂篇》。说明堂有九室，其数分别为2、9、4、7、5、3、6、1、8。

《易纬·乾凿度》把它吸收进来，认为，数字这样排列，象征着阴阳的消长和一阴一阳之道，所以太乙神根据这个数下行九宫，它的直行、斜行，三个数相加都是15。

这一点确实非常奇妙。《大戴礼记·明堂篇》为什么这样排列，至今还没有合理的解释。这种排列表明，当时人们对10以内自然数的关系又有了新的认识，所以能够排出这样一个数学幻方。但这是在易学以外发生的。《乾凿度》作者觉得这数巧妙，吸收了它，还认为它是外来的东西。宋代刘牧说这数出自河图，阮逸说来自洛书，总之是数字之源，而数字又是卦象之源。也就是说，这数成了《周易》的渊源。

汉代数学家说易数是数学的渊源，宋代易学家又说河图、洛书之数是《周易》的渊源，那么，河图、洛书就更是数学的渊源了。宋代大数学家秦九韶说：数的作用大极了。最大的用处，是“通神明，顺性命”，其次是“经世务，类万物”。天地间的一切，都可以用数字进行测度。河图、洛书阐发了数的秘密，从而不仅可以预测人事的变动，还可测度鬼神的意思。明代程大位作《算法统宗》，在卷首画着河图、洛书，龙马负图、伏羲画卦等等。并且说明：数学从何处开始？从河图洛书开始。伏羲得到河图画了八卦，大禹得到洛书写了《洪范》九畴。数学，以《周易》的规则为根本，所以我把河图、洛书放在卷首。

把易数作为数学的本原，把数字的最大作用看作是“通神明”，使数学家们觉得，他们作的那些工作，都是微不足道的。

数学史家们认为，秦九韶和刘徽一样，都是当时具有世界领先水平的伟大数学家。但是秦九韶说，对于“通神明，顺性

命”这一类事，我懂得很少。我只能作些小工作。于是，他作出了高次方程的数值解法，创造了“大衍求一术”，等等，在我们看来，秦九韶作出了具有世界历史意义的数学贡献。但秦九韶推崇邵雍的《皇极经世书》，认为那里面对数的应用才是大学问。而在我们看来，邵雍在数学史上的贡献可说是等于零。

推崇易数，使数学家们在从事数学工作时感到很压抑。李冶也是宋元时代的杰出数学家。他的“天元术”即求解方程的著作，也是我国数学史上的宝贵文献。在他的《测圆海镜》序言中，他说道：我自幼喜欢数学，读了许多数学书，但都不太满意。年龄大了，得到了“洞渊九容之说”，使我的疑问焕然冰释。后来我加以推衍，成了这本书。过去半山先生收集唐代诗选，常常认为是浪费时间。上蔡谢先生读书又记又背，他的老师程颢先生说他是玩物丧志。文史是可贵的，尚且如此，何况我这卑贱的九九之术呢！我常常痛恨自己，但改不了，好像有鬼附在身上。后人同情我的，可能数以百计，嘲笑我的，就可能数以千计。唉，我不管他了。

在中国古代，数学本来就被当作小道末技。而在数学内部，又把易数、通神明放在首位。真正的数学，只能在这双重压迫下艰难前进。

纵观中国数学史，从《九章算术》的四则、乘方开方、勾股、比例等数学方法，到刘徽割圆术，祖冲之圆周率，秦九韶高次方程数值解法、天元术、程大位《算法统宗》所载完整的珠算法，加上其他较小一点的数学发现，可说没有一样是在《周易》和易数的影响、推动下作出的。相反，易数和数学的结合，总是成为数学发展的桎梏和绳索。

最后谈谈二进制问题。

首先应该说明，根据现行《周易》的卦序，得不出二进制，根据汉代卦气图，也得不出二进制。所以，二进制不是和《周易》有关，也不是和汉代卦气图有关，而只是和邵雍先天图有关。

从这个问题提出以后，已经有充分的材料说明，不是莱布尼茨先看到了图而后发明了二进制，而是先发明了二进制后看到了图。

先天图在中国流行数百年，但中国人却未能发明二进制，这不是中国数学的光荣，而是中国数学的悲哀。

(李 申)

(6) 易学与物理生物学

物理学研究事物的结构、性质和运动，它是一门基础科学。所有的民族，都对自己周围的事物进行着这样或那样的研究。但是古代的研究是不系统的，物理学知识往往是一点一滴积起来的。由于情况的不同，只有某些侧面得到较为系统的发展。

中国古代也发现了许许多多自然界的奥秘。从有案可查的资料我们知道，战国时代人们对桔槔的应用已很普遍，因而以某种方式知道了杠杆原理。人们还发现了“磁石吸铁”、“琥珀掇芥”的磁、电现象，发现了“鼓宫宫动”的声音共振现象。宋代沈括还用实验演示这个现象。从晋到唐，人们还不断发现摩擦生电现象。唐代，人们还发现了大气压力和真空现象：把一个瓶子灌满水，留两个小孔，若闭塞一个，水就倒不出来。还

发现，迅速接触水的空瓶口，水灌不进去，并知道这是因为里面有气。宋代还发现，把燃烧的纸片放入瓶中，迅速倒放入水，水就会进去。假如扣在人肚腹上，就不会掉下。大约由此发明了中医的拔火罐法，类似的例子还可举出很多。

这些零碎的发现，许多都自生自灭了。如摩擦生电等，能得到应用而长期流传的不多。这里介绍几种主要的。

光学。光学的某些原理首先在《墨经》中得到总结。《墨经》对小孔成象进行了科学说明。并正确指出平面镜与凹、凸面镜的反射现象及成象原理。根据平面镜对光的反射现象，汉代人制成了潜望镜。根据凹面镜的聚焦现象，人们制成了阳燧。汉代张衡，首先解释了日食的原理，宋代沈括用实验演示了月亮的圆缺，南宋赵友钦还用更为复杂的装置演示了小孔成象，并解释了小孔成象的种种现象。这些成就，都是直接从事实出发，还未接触到一般的哲学理论问题。

力学。各种力学现象，大约远古时代的人们就有发现。他们用弹力造弓箭，用浮力造船。造轮子减少摩擦，造针刃减少阻力。战国时代的《墨经》企图给力作出理论说明。其中说到：力，是“形之所以奋也”，即力是改变物体运动状态的东西（按：取方孝博说）。《墨经》对杠杆现象进行了定性的总结，对浮力现象进行了描述，说明了滑轮的原理，分析了斜面运动等等。这一切，几乎是和《易传》的形成平行发展的。由于《易传》注意的是更为普遍的哲学原理，《墨经》中的理论未受到《易传》的注意。《墨经》极力探讨现象背后的原因及其蕴含的道理，《易传》在谈到各种工具时，则只关心它们的外在意义，以与卦象比附。不同的著述目的，造成了它们对现象的不同认识。

杠杆、轮轴等等原理在后来得到广泛应用和发展。汉魏之际，人们造成了指南车和计里鼓车，造成了地动仪。经过许多代人努力，宋代苏颂造成了大型的水运仪象台，它实际上也是一架天文钟。这些机械，都完成了复杂的力的传动和转换，是力学原理的具体应用。它们的制成，则与“观象制器”无关。因为这些复杂的装置，不是卦象所能包罗的。

声学。古人相信，一个事物发出的声音与它的内部状态有关，所以提出通过人歌唱的声音去察断民情，通过军队的呐喊声判断部队的士气及战争胜负。人发出的声音与音乐有关。为了教化人民，需要音调适中的音乐。为确定音高标准，发展了音律学。至少在战国时代，中国古人就用“三分损益法”去确定律管的长短，以后经过一千多年的不断改进，明代朱载堉完成了十二平均律的计算。在世界音乐史上，这是一个重大的成就。

中国古人认为，音与气的运动有关。冬至那天，阳气从地下发生，以后逐渐生长。所以他们把一定长度的竹管塞上很轻的草灰埋入地下，他们认为，到某个节气，某种长度竹管内的草灰就会逸出。这样的竹管即是音律的标准。这样，用律管测定的气的运动，是直接与天地之气打交道，所以秦汉时代的人们认为，音律应是一切量度的标准，度量衡应据律管的长度和容积来确定，历法数据也应由音律来推出。这个思想的余波一直延续到明清时代。

由于律管直接表征天地之气的运动，所以它也是独立自存的一套标准，以它为主导的声学也不受《周易》的影响。

磁学。磁石吸铁是古人在实际中的发现。古人的解释是二者之间有相同的气来往。宋代开始，指南针用于航海，沈括发

现了磁偏角。航海事业的发展，促使指南针应用的广泛。清代，刘献庭还发现了磁屏蔽现象。

磁石吸铁，不吸铜，人们用同气相求来解释。磁针指南北，与方位有关。但人们却没用八卦方位去解释。

物质理论。《周易》与物理学相关，不在于具体的物理发现和应用，而在于一般理论方面。主要是用阴阳解释运动的成因和过程。

中国古代的物质理论，在气论出现以前可能有不同说法。如《管子》中说万物本原是水。三国时代杨泉的《物理论》还重复过这一说法。但影响深远的是五行说。《尚书·洪范》说，“五行”是水火木金土，并分别描述了它们的性质。《左传》中又说“天生五材”，即水火木金土，都被人民利用。后来，人们就用五行对所有的物质进行分类，用相生、相克关系解释一切事物的相互作用。

五行是独立发展起来的世界图像，起初和阴阳说相互独立，《周易》中也很少五行的影响。汉代，阴阳五行说成为一个学说，但一到解释具体的自然现象，阴阳与五行说又往往若即若离。汉代的《五行传》及据《五行传》写成的《五行志》，虽然讲到八卦，但主要是以五行生克解释旱、涝、风、虫等自然现象。中医中讲五脏的疾病传变，主要用五行生克。宋代沈括解释水法炼铜，也是用五行生克。

但气论出现以后，气分阴阳成为最普遍的认识。《周易》推动了阴阳学说的普遍传播。用阴阳交替解释事物的运动，用阴阳作用解释运动的成因，成为比五行说更加普遍的理论。在《周易》与一般科学思想条目内，我们着重说明阴阳说不全来自《周易》，这里我们则举出用阴阳说解释物理问题的几个例

子。

在天上。古代人们认为，日月都在一个天球面上运动，为何日月蚀时碰到一起后来又能重放光明？沈括说，日月没有形体，只是阳、阴二气，所以分分合合，不受影响。朱熹甚至说，假若阴（月）能退避，或许就不会发生日月蚀。

依照《周易》，阳动阴静。张载认为，日应比月行得快。但天文学家一致认为日每天行一度，月每天行13度多。张载反对这种意见，并对日月视运动作出了新的解说。张载的意见得到朱熹的支持，但受到更多的人们所反对。因为它比天文学家的说法更不合理。

《易传》说，奇数是天数，偶数是地数。天属阳，地属阴，所以偶数又是阴数。人们以此来解释雪花的形状，说是与阴数相应，所以六角。在这点上，《周易》与五行成数趋向一致。

这些事例使我们看到，直接从《周易》的阴阳学说出发去解释具体问题，往往发生错误。要正确解释具体问题，在一般的阴阳学说和具体问题之间，犹如在其他一般的哲学理论和具体问题之间一样，需要一个转换，一种本领域内较为具体的科学理论。这种科学理论的取得，主要得自具体领域的科学实践。

根据《易传》，乾象征马，坤象征牛，震为龙，巽为鸡，坎为猪，离为雉，艮为狗，兑为羊。离还象征龟、鳖、蟹、蚌，艮还象征鼠类及豺虎之类等等，因此在某种意义上说，《周易》也与生物学有关。

但依八卦将动物分类的办法似乎仅用于占卜，而不为研究生物现象的生物学所接受。秦汉之际，人们一般把动物分为

鳞、毛、倮、介、羽五类，并将它们分属五行。人们有时也按阴阳分类，如飞禽属阳，蛰伏之虫属阴。但阴阳五行的分类都不常用。

按阴阳五行给生物分类，不能说通的问题太多。王充曾严厉批评将动物按五行分类。依五行说，蛇属火，豕属水，水胜火，所以豕食蛇。王充说，鼠也属水，马也属火，为何鼠不逐马？鸡属金，兔属木，鸡为何不啄兔？等等。依阴阳分类，问题就更多。飞禽属阳，雌禽如何算？所以，还是鳞、毛、倮、介、羽的动物分类比较站得住脚。习惯分为虫鱼鸟兽。

植物方面，习惯分为竹木花草等。由于中医学的发展，人们把可入药的植物专门研究，或按它们的作用，分君臣佐使或上中下三品，或按它的味、气分酸咸辛苦，或依它们与疾病关系分为补泻涩利吐等等，明朝李时珍的《本草纲目》，全面整理了以前的动植物分类，将动植物分为草、谷、菜、果、木、虫、鳞、介、禽、兽、人。这些经常运用的分类方法，与《周易》没有什么关系。

生物科学，直到现在为止，首先是要认识该生物的形态和习性。魏晋时代开始，出现了大量的博物学著作。虽有大量荒诞的内容，但也有许多宝贵的材料，后来有大量专门的草木植物志及图谱出现。它们都得自直接观察。

生物学重要应用之一是生物工程。我国古代用驴马杂交创造了骡子这个新品种，也用杂交方法培育了许多花草新品种，金鱼的繁多种类，更是我国古代生物工程的杰作，但与《周易》无关。

前面我们已经说明，我国上古时代，人们已认为生物之间可互相变化。战国时代《庄子》一书，开列了一长串生物变化

的名单，说一粒种子进入水中变成生物，到陆地上变为苔藓，后来又变为车前草。车前草叶子变成蝴蝶，根变成蛭蟥。后又几经变化成为豹子，豹子生马，马生人。这里的许多变化令人至今还莫名其妙。但它和《周易》的传播一起，巩固了物种可变的的思想。中国古代，上帝造物、一成不变的思想非常罕见。

但是，变与不变，是生物发展的两个方面，强调任何一面都会发生谬误。长期以来，人们都认为土蜂会把小青虫变为自己的孩子。南朝陶弘景首先发现，土蜂不是收养小青虫，而是把它作为将要出世的子女的食物。但是，不少人信陶宏景的话。大约过了上千年，明代王廷相为证实这个问题，亲自打破了许多蜂巢，发现了僵死的小青虫和土蜂的卵，证实了陶宏景的说法，并得到李时珍的赞赏。但是，后来毛晋写《毛诗草木虫鱼疏广要》，仍然说，看到的卵与僵死的小青虫，不过是还没变成罢了。他所依据的观念，仍然是无物不变。直到鲁迅，还对这个问题感慨至深，说几千年了，连个小青虫的问题也弄不明白。

这里当然不能完全由《周易》负责，虽然汉代人说“易”也有“不易”的意思，但实际上，人们仍然把“变易”作为《周易》的基本倾向。在小青虫这个问题上，显然有过分强调变化所带来的不良影响。

（李 申）

（7）易学和化学

易学和化学的关系较深，尤其是和炼丹术。

“化学”这个词译得非常贴切，表明这是研究物质变化的科学。早在远古时代，我们的祖先就完成了许多物质变化：制陶、酿酒、冶炼等等。这些工作不仅使人们积累了不少知识，也加深了人们对物质变化的认识。战国秦汉时代，人们发现了某些矿物的共生现象，并认为黄金可能是汞或其他物质所变。人们认为，人吃了黄金，就能像黄金一样永不败朽。黄金又是财富。为长生，也为财富，汉代兴起了炼金术和炼丹术，企图人工实行自然界的變化，像从石头中炼出铜铁一样，炼出黄金和还丹。

据传说，西汉时淮南子刘安就从事过炼金活动，并写了一本书，叫《淮南万毕术》和《枕中鸿宝秘书》。后来刘向曾根据刘安的办法，宣称可炼出黄金，没有成功。刘向是著名的儒家学者，说明炼金术士不仅是道家。据《汉书·食货志》，汉武帝时，一次赦免私自铸钱应处死刑的就有几十万人。并且说，大约普天之下所有的人都在私铸金钱。由这个数字推测，私炼黄金的也为数不少。

炼金、炼丹术的兴起，一定会有一些相应的著作出现。据有关专家考证，《黄帝九鼎神丹经》、《黄帝神气金液经》、《三十六水法》等炼丹、炼金著作，就大约出现于两汉之际。

炼金没有成功。炼丹虽成，但不能使人长生。炼金、炼丹活动却产生出了许多副产品。据《神农本草经》所载，丹砂能化为汞，空青能化铜铁铅锡，曾青能化作铜，石胆能化铁为铜，朴消能化七十二种石等等，其中许多都是确切的化学知识，如曾青能作铜，就是水法炼铜的理论根据。

这些活动大多是在黑暗中摸索，很少理论指导。假若说有理论，也是错误居多。如企图以其他物质炼出黄金，本身就是

个极大错误。炼金术的发展及其挫折，要求从理论上总结它的经验教训，于是在东汉时，出现了《周易参同契》。

《周易参同契》是借《周易》及其他著作对炼金炼丹过程给以理论说明的书，可说是我国古代第一部化学理论著作。

《周易参同契》认为，炼金、炼丹要想成功，首先要效法天道。所谓天道，就是阴阳二气的运动。《周易参同契》不用四季二十四气等标志来说明阴阳二气的运动，而是借用汉代易学的卦气说。它借来十二消息卦的循环，说从复卦开始，阳气始通。其后阳气渐长，经临、泰、大壮、夬，到乾，然后从姤卦开始，阳退阴生，经遁、否、观、剥，到坤卦为止，完成一个循环。这个循环可以是一年，那复卦就从冬至开始；可以是一月，复卦就从初一凌晨开始；可以是一日，复卦就从夜半子时开始。炼金术士，应据阴阳二气的消长来掌握火候。

若在一月之内，《周易参同契》还用《序卦传》的卦序，每两卦值一日，昼一卦，夜一卦，三十日，用六十卦，乾坤坎离四卦除外。这个顺序从屯、蒙开始，到既济、未济结束。也是掌握火候的参照。

《易传》说：“天地絪縕、万物化醇”，“男女构精，万物化生”，“一阴一阳之谓道”。这被用来解释丹炉内药物的化合。《周易参同契》道：“乾刚坤柔，配合相包。阳禀阴受，雌雄相须。”大约有些炼丹术士不重视药物的阴阳配合，《周易参同契》特别强调说，阴阳的配合非常重要，不能只阳不阴或只阴无阳，譬如让两个女的结婚，就是由苏秦、张仪那样能说会道的人作媒，终生也不能和谐。所以，“物无阴阳，违天背元，牝鸡自卵，其雏不全”。这一切，都明显是受了《周易》阴阳说的影响。

不过，《周易参同契》用阴阳配合来解释药物化合，但不能说阴阳雌雄配合的思想就完全源于《周易》，因为《周易参同契》还用了《诗经》中《关雎》诗作比喻，认为药物化合就象淑女必配君子一样。所以《周易参同契》只是用《周易》来“解释”丹炉中的化合过程，却并不是从《周易》的阴阳配合思想导出它的理论。其他科学领域假如用了《周易》理论的话，情况和这里大同小异。它们只是用《周易》来解释自己的结果，而不是据《周易》导出自己的结论。

《参同契》写成以后，长期鲜为人知。魏晋南北朝时代出现了许多丹经，几乎都没提到《参同契》。这些丹经关心的主要是实践问题而不是理论问题。它们不断改进配方，对药物品质提出越来越严格的要求。炼丹的技术、工具不断改进。《抱朴子内篇》中，药物往往一用就是数斤、数十斤，到了唐代，则往往用两、分来计量了。炼丹中，大约已炼出了一些形似黄金的“药金”。为了鉴别真伪，唐代已知用焰色反应来检验黄金的真伪。这些进步都是在实践中一点一滴前进的。与《周易》的理论无关，与《周易参同契》也无关。

《周易参同契》对炼丹作了理论总结，但长期的炼丹术实践却没有理会《参同契》。

唐代，《参同契》开始受到重视，但炼丹术也遭受着严峻的考验。后来，人们终于说出，铅汞水火，丹鼎炉灶都是比喻而已，炼丹不过是体内的心肾之气交媾运行。内丹说发展起来，《周易参同契》中那实际的炼丹过程全都成了比喻。它被当成了内丹书。

《参同契》长期不受重视，刚刚受到重视，却又脱离了实际的炼金、炼丹过程。

《参同契》脱离了炼金、炼丹过程，但炼金、炼丹的活动并没有停止。宋代炼金术士们仍很活跃，他们炼出的药金曾不只一次地献给朝廷，而皇帝则把他们作为贵重礼物赐给大臣。唐宋时代，火药发明了，水法炼铜发展起来，化学本身在前进，遗憾的是《参同契》已脱离了化学。

火药的发明是中国对人类文明的重大贡献。较早记载火药发明的资料学术界有些争论。大致有以下几条：

通常认为是出自《道藏·众术类·诸家神品丹法》中的“伏硫黄法”：硫黄、硝石各二两研细，放入销银锅或砂罐子内，掘一地坑，放入锅子，使锅口与地平，四周用土填实。用不生蛀虫的皂角子三个，经焙烧后逐个放入，火焰消失后，用生熟炭三斤放在口上煅烧，待炭消三分之一，即去掉余火，冷却以后，硫黄就被伏火了。

《真元妙道要略》中记载：用硫黄、雄黄和硝石、蜂蜜一起加热，有时会大火升起，烧人手脸甚至烧着房屋。

有人认为，《铅汞甲庚至宝集成》中的“伏火矾法”，是有年代可考的火药配方。其方法为：硫黄二两，硝石二两、马兜铃三钱半，一起研细成末，放入罐内，罐放入地坑，口与地平。把一块弹子大的热火放入，烟起，用四五层湿纸遮盖，上压两块砖，封上土，冷却后取出。

炼丹中常常要用硫黄，为使硫黄合用，须先对硫黄加工。即“制服”硫黄。在“制服”硫黄的过程中，发生了意外事故：大火腾起，人被烧伤，屋被烧坏，于是火药发明了。火药的发明没有任何理论的指导，更与《周易》无关。而古代，直到如今仍然如此：一些重大技术发明，是人在实践中无意识的产物。火药也是如此。在有关火药的资料中，我们见到的只是配方和

炼制方法，这里不谈五行，也不谈阴阳。

宋代对火药作了重大改进。北宋初年，就用火药造成了火箭、火毯、火蒺藜。这时，炼制火药不完全是炼丹家的事业，而开始成为国家的需要。国家组织人力，编制了《武经总要》，里面记有三个火药配方。在硫黄、硝石、木炭以外，还增加了毒药、烟幕药等原料，以适应不同的用途。后来，就出现了管形火器，组建了火器部队。

火药的发明和发展，完全是中国古人实践活动和实际需要的产物。

中国古代化学所要解决的问题是多方面的。制陶、制瓷、冶炼、酿造、食品加工等等。直到现在，化学中许多配方还多依靠经验、实验，在古代更是如此。许多化学反应需要较高的技术和环境条件，稍一不慎，就可能前功尽弃。在这种情况下，人们往往乞求神灵保护他们的成功。

比如制醮。要求屋内地要干净，窗门都要用泥封严，不能透风，不能有污秽杂物，不能潮湿，制醮者必须沐浴斋戒等等。一般说来，这还是必要的技术要求。但据《齐民要术》说，醮团成以后，要画地为营，作醮王，和醮人若干，按次序放好，用汤饼、酒浆向醮王祷告。祷文很长，大意是说，请神灵帮助我驱逐各种害虫，等等。

这是古代化学活动的一般情形。冶炼、酿酒、制陶等等，一面是实际的科学活动：研究配方，鉴别、挑选原料，改进技术、设备，在这一切人能完成的工作作完之后，能否成功？就须向神灵祈祷了。如果失败，人们一面寻找原因，改进技术，一面仍然向神灵祈祷。《周易》的理论及学说，在这里插不上手。而且，《周易》也不愿插手这些问题，《周易》有自己更

高的使命。古代社会，一般人瞧不起科学技术问题，《周易》和易学家也瞧不起科学技术问题。反过来，要说明科学技术问题，人们也很少到《周易》中找根据。

比如古代炼钢，有“百炼成钢”说。古人对“百炼”的解释，与现在完全不同。沈括说，铁中有钢，如面中有面筋。面多洗几次，洗掉其他，余下面筋。铁多炼几次，去掉杂质，就剩下钢了。

沈括这里的理论可说是他杜撰出来的，也可说是从实际出发的。真正的科学理论，往往是从这样的摸索中产生、成长、完善，而不是用一个不相干的框架套出来的。

(李 申)

七 易学与中医

(1) 医易同源说

医易同源说由明代医家张介宾（公元1563—1640）正式提出，并作了相当系统的论述。此说的提出有其渊源深远的历史背景。

医易自来关系密切。人类社会早期，医与巫在相当长的一段时间里，曾融合为一，中国也不例外。《易经》作为筮书，其编纂者就把当时的重要医理采入卦爻辞之中。医学与巫术分离之后，医学的独立发展又与易学沿哲理化方向演进同步进行，互相影响，相辅相成，在中国文化史上形成了极具特色的医易会通的局面。据《左传》昭公元年载，早在春秋时代医和

为晋侯诊病，就借喻蛊卦的卦名和卦象，分析病情。后来，中医学奠基之作《黄帝内经》、张仲景《伤寒杂病论》和其他许多著名医著，都明显地打上了易学的印迹。随着医学的进步，医家对易理的理解和应用也愈益自觉和深入。西晋王叔和、隋人杨上善都多采易理以明医道。唐代王冰注次《素问》大量引用《系辞传》和《彖传》。孙思邈更明确提出：“不知易，不足以言太医。”宋代易学的大发展，成为金元明时期医学空前繁荣的直接思想动力。金元四家刘完素、张从正、李杲、朱震亨，明代著名医家李时珍、赵献可等在创立他们各自的学说时，无不以易学为其重要理论工具。医易会通到明代历经两千余年，积累了大量经验和丰硕成果。此时张介宾提出医易同原说，是对医易关系的一次总结。

张介宾，字会卿，号景岳。著有《景岳全书》、《类经》、《类经图翼》、《类经附翼》。在《类经附翼·医易义》中，张氏阐述了他对医易关系的见解。他说：“天地之道，以阴阳二气而造化万物；人生之理，以阴阳二气而长养百骸。易者，易也，具阴阳动静之妙；医者，意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故曰天人一理者，一此阴阳也；医易同原者，同此变化也。”可见，张氏的医易同原说，专指医在原理上与易相通无二，而核心在于医易两者皆以阴阳为其纲要。

张氏特别强调人与天相统一的观点。认为阴阳二气是构成天地万物和人体共同的物质基础，人体的组织结构、生理功能与天地构造、动静阖辟一一相应，所以“人身小天地，真无一毫之相间矣。”这正是天地之理的易与身心之理的医得以会通的根据。他由此得出结论：“天地之易，外易也；身心之易，内

易也。”“医之为道，身心之易也。”

由于人体与天地在结构和功能上完全应合，因而人与天不仅在阴阳这一总规律上相统一，而且在阴阳法则的万殊表现上也相一致。内容丰富的易理是对天地阴阳运动的描述和概括，在张氏看来，它们都适用于人体。他列举刚柔、动静、升降、神机、屈伸、常变、精神、虚实、表里、缓急、逆顺诸多范畴，说明它们既为易之理，又为医之基。他还论述了太极、两仪、四象、八卦、六十四卦和六爻象数在人体构造和生命过程中的体现。认为八卦和六十四卦的各种图象，不仅可以演示天地节气的变化，同时也可作为观测人体生理病理过程的模型。如伏羲六十四卦圆图，其左半，从复卦至乾卦，由复之一阳渐次增添，至乾而阳盛已极，象征人自少至壮；其右半，从姤卦至坤卦，由姤之一阴渐次耗减，至坤而阳尽以终，则象征人自衰至老。又如以泰卦（乾下坤上）比作人体上下交通，以否卦（坤下乾上）象征人体上下相隔。等等。因此，“以易之变化参乎医，则有象莫非医”；“以医之运用赞乎易，则一身都是易”。

尽管医易无一处不相贯通，但仍有区别在。依张氏之说，易为普遍适用之理，医为易在人体上的具体作用，所谓“易具医之理，医得易之用”。这一论断接近于将易医视为一般与特殊的关系。因此，学易可以开阔视野，提高理论水平，加深对医理的领悟，克服单凭经验治病而往往被一曲所蔽的缺点，以使对病情做出更全面更准确的观察与判断。另一方面，由于医是易在一个特殊领域里的具体表现，学医也可消除“易理深玄，渺茫难用”的心理，有利于对易理的把握。故研习医易，可以相得益彰。如果医易兼得，做到以一般指导特殊，以特殊丰富

一般，以天理统率人事，以人事体观天理，那么无论诊疗摄生，无论养性治国，将无往不克。而且由于抓住了事物的关键和枢钥，因而能够取得“运一寻之木，转万斛之舟；拔一寸之机，发千钧之弩”（以上引文均出自《医易义》）的功效。这样，张介宾就从医易同理进一步说明了医易会通的必要性。

医易同原说的提出，使医易会通上升到一个更加自觉的阶段。张介宾的贡献在于较前人更为深刻地论证了医易会通的内涵和重要意义，指出了医与易是“理”与“用”的关系，为医易会通指出了努力的方向。但是他夸大了人与天的统一，对医易同原的论述带有绝对化的倾向。依据他的论述，易似乎是中医学唯一的理论基础和理论渊源，发展中医理论也唯有借助于对易学的研究，这显然是不全面的。

（胡奂湘）

（2）易理与医理

中医学的基础理论大约奠定于汉代。《周易》和易学对中医理论的形成与发展产生了重大影响，主要表现在以下几个方面：

①阴阳学说

《周易》的基本观念是阴阳。在现存古代文献中，有关阴阳的论述，最早见于西周晚期（《国语·周语》）。成书于西周末年的《易经》，虽然没有明确使用阴阳概念，但其卦象和卦爻辞中蕴涵着关于阴阳的思想。《易传》作者接受了春秋战国时代已广为流行的阴阳理论，并作了重大发展。《易传》认为天地万物都具有阴阳两个方面，阴阳矛盾普遍存在，阴阳双

方的相互作用推动事物发生变易。因此《系辞》说：“刚柔相推，变在其中矣。”刚柔也是指阴阳。《易传》以阴阳解说六十四卦和一切事物的变化，提出“立天之道，曰阴与阳”。（《说卦》）又说，“一阴一阳之谓道”（《系辞》），将阴阳与道联系起来，视阴阳为宇宙的根本法则。

《易传》认为，阴阳双方的相互作用表现为此消彼长、此长彼消，因而引起“天地盈虚，与时消息。”（《彖传·丰》）而当事物发展到极点的时候，则会出现阴极反阳、阳极反阴、阴阳相互转化的情形。《易传》还主张，阴阳的协和统一是万物正常生化的重要条件，因此强调“保合太和，乃利贞。”（《彖传·乾》）就是说，中正和平，不偏执一端，则会给天地万物带来吉利。

医家接受了上述思想，并结合医理而对阴阳学说有所发展。中医学的一个重要特点是，不仅研究人体，而且细致观察人的生存环境及其对人的影响。因此医家十分关心阴阳在宇宙内的普遍作用，提出：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。”（《素问·阴阳应象》）将宇宙间的一切运动变化都归因于阴阳的作用，以阴阳的观点体察自然、社会和人体。中医学认为，就人体的结构而言，则背为阳，腹为阴，藏为阴，腑为阳，气为阳，血为阴等。人体所包含的阴阳两个方面，在相互作用之中，同样表现为彼此消长的过程。但在正常的情况下，机体内的阴阳处于整体平衡状态。如果，这种平衡被某种因素破坏，是为生病，这种病理理论决定了中医学的诊断和治疗也以阴阳为指导原则。《素问·至真要大论》说：“谨察阴阳所在而调之，以平为期。”就是要通过望、闻、问、切四诊，弄清机体内哪一部分的阴阳失去平

衡，然后施以适当的治疗手段，使其恢复调和。基于阴阳的相互作用关系，在治疗方法上，中医学还提出阳病治阴，阴病治阳，从阳引阴，从阴引阳的方法，在临床上具有特殊的疗效。

②天地人统一论

在《易经》中，没有关于人与天地关系的直接论述，但是从其卦画和卦爻辞的相互配合可以看出，《易经》认为，人生生活在天地的环抱之中，形成一个统一的整体，因此自然规律与人事法则有一致性。人的行为必须合于天地的整体变化，才能取得成功。同时《易经》还将自然事物的属性与人的品德联系起来，如坤卦把地的品性人格化，要人以大地为榜样进行品德修炼。《易传》发展了上述思想，明确提出“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序”（《文言·乾》）的天人合一主张。

医家将天人合一思想从社会生活扩展到医学领域，提出“人与天地相参”的观点。认为人体的生理过程与天地自然的变化有相应合的关系，人体和自然界服从统一的规律。主张医之为道，“上合于天，下合于地，中合于人事。”（《灵枢·逆顺肥瘦》）依照中医学，人体五藏（肝、心、脾、肺、肾）分别与五时（春、夏、长夏、秋、冬）、五气（风、热、湿、燥、寒）、五味（酸、苦、甘、辛、咸）相通，足之十二经脉，分别与十二月份有对应关系。人的脉象也随四季的更替而发生变化，即春脉如弦、夏脉如钩，秋脉如浮，冬脉如营。中医学还注意到五方地域的气候、水土、饮食、生活习俗不同，因而居民的体质、常见病和治疗也有差异。例如，中国西北高寒，人多食热而内火盛，故宜散而寒之；东南低热，人多食凉而内寒生，故宜治以温热，强其内守。中医学强调社会因素也会构

成病因，如“尝贵后贱，虽不中邪，病从内生。”“暴乐暴苦，始乐后苦，皆伤精气。”（《素问·疏五过》）因此医家主张把探索自然、社会与研究人体结合起来，认为在诊治和摄生过程中，必须注意人体与生活环境的协调关系。

《周易》和儒道各家，都对时间因素给予突出的注意，而且指出时间过程呈现一定的周期节律。《易传》说：“天地节，而四时成。”（《象传·节》）“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”（《象传·艮》）“变通者，趣时者也。”（《系辞》）在《说卦》将八卦与四时相配的基础上，汉代孟、京倡“卦气说”，以卦象说明一年节气的变化，如用十二消息卦图示四时气候阴阳消长进退的过程，显示了对气象节律的重视。

医家从人与天地相参出发，非常重视人体与自然界在时间节律上的统一，建立起著名世界的阴阳时间医学。构成中医学的一大特色。《内经》说：“人以天地之气生，四时之法成。”（《素问·宝命全形》）在古代医家看来，自然界不仅用自己的物质材料构造人体，而且把自身的基本属性即“阴阳四时”传输给人，所以四时阴阳这一时间节律既是天地之气合而为人所依循的主要法则，也是人体本身所具有的最重要的规律。

在生理病理方面，中医学不仅指出五藏分属五时，即肝主春，心主夏，脾主长夏，肺主秋，肾主冬，而且对疾病与四时节气的关系，作了细致的观察，积累了许多宝贵的临床经验。张仲景说：“春伤于风，夏必飧泄；夏伤于暑，秋必病疟；秋伤于湿，冬必咳嗽；冬伤于寒，春必病温。”《伤寒论》除了年节律外，中医学对月节律、日节律、超年节律在人体上的表现也都作了系统研究。如发现，人体气血运行与月相盈亏有对

应关系。满月时，气血充盛，朔月时气血虚衰。人的抗病能力在一昼夜间也有周期性的变化：朝气生，午气长，夕气衰，夜气藏。因此病况一般表现为旦慧，昼安，夕加，夜甚。中医运气学说，则是以六十年为一个周期，探讨气候的节律变化及其对人体的影响。

基于上述，中医学强调，摄生必须“和于阴阳，调于四时”（《素问·上古天真》），“春夏养阳，秋冬养阴”（《素问·四气调神》）。诊疗则更要把时间因素放到重要位置。如立法处方须“因时制宜”，一般冬季避大寒之药，夏季避大热之药。服药与时辰的关系也大有讲究。如《伤寒论》中的汤剂，服用时间都有一定要求。清代叶香岩之《临证指南医案》，对时辰用药学作出了重要贡献。尤其值得注意的是，根据气血运行具有一定时间节律的理论，古代医家发现，针灸不同穴位，各有不同的最佳时辰选择。经过长期探索，至金元时代终于形成了一套系统的时间针灸医学。其中包括子午流注、灵龟八法、飞腾八法等，是为中国古代的人体生物钟。

③整体结构观

人与天地相统一的思想，是整体观的重要体现。整体观还表现在观察每一具体事物的内部结构上。《周易》对卦象的建立和理解，显示出鲜明的整体结构观点。

八卦和六十四卦由阴爻（--）和阳爻（—）构成。每一卦的性质不仅取决于爻性，而且取决于诸爻的组合关系，即卦的内在结构。比如八经卦中震三、坎三、艮三三卦，都是二阴爻一阳爻，但由于排列顺序不同，则构成三个性质不同的卦。巽三、离三、兑三三卦亦如是。

六十四别卦，每卦由六爻组成，其结构关系更为复杂。依

《易传》，上三爻和下三爻构成上下卦，或曰前后卦、外内卦。二至四爻和三至五爻又构成两个卦，称互体卦。上二爻代表天，下二爻代表地，中二爻代表人，天地人称“三才”。初、三、五爻位为阳位，二、四、上爻位为阴位。二、五爻位分别居于下、上卦之中，为中位。就上下卦而言，初、四爻位、二、五爻位、三、上爻位为对应关系。此外，每两个相邻爻位之间还有上下关系。等等。因此，要确定每一卦和每一爻的性质、意义，除了根据占据各爻位的爻性（或阴或阳）以外，还必须将上述关系加以综合考虑。着重于事物内在的整体结构和各组成部分之间的关系，是《周易》观察事物的基本特点。

《周易》以六十四卦代表宇宙过程。《易传》对这一过程的理解，也体现出整体的观点。《系辞》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”这一论述表明，宇宙以及每一具体事物的发生和成长，从外观形态上是一个由简到繁的过程，但是整个发育过程和成熟后所显示出来的属性，事前已潜藏于原生体（太极）之中。也正是这样的一个发育过程，决定了成熟后机体的每一部分，都寓存着整个机体以至整个发育过程的信息。以六十四卦而言，它们作为一个由太极衍生出的整体，其构成要素阴阳二爻处于相互转化之中，每个卦都具有过渡到其他六十三卦的能力，所以对每一卦说来，其自身所标示的一卦为显，另外六十三卦为隐。可见，局部包含着整体。对于这一点，《易传》的作者和后世易学家，有越来越清晰的论述。

中医学同样应用整体结构的观点审视人体。临床整体观察是中医学采取的主要方法。因此，中医学所把握的医学原理，基本上属于人体整体规律的范畴，是单纯用元素分析方法不能发

现或难于发现的。如藏象经络学说所阐述的各项内容，即藏府与显现于外的各种生命现象的联系。以及经络走向等，就是人体作为活的机体所表现出来的整体联系和法则。

中医学在研究藏府和其它各种组织器官的性质时，总是着眼于它们的结构功能关系，通过相互之间的联系，显示和界定藏府器官的内涵。如用五行来说明五藏：肝属木，心属火，脾属土，肺属金，肾属水，在五藏之间建立起相生相克的五行结构关系。同时又将五府（胆、小肠、胃、大肠、膀胱）、五体（筋、脉、肌肉、皮毛、骨）、五情（怒、喜、忧、悲、恐）等分别与五藏建立起五行的同“行”联系。这样，就形成了以五藏为中心的人体五行系统。而这个系统又从属于以五时五方为中心的天地五行大系统。五藏五府五官五情等人体组织功能分别与五时五方五气五味等自然物象相通应，相互发生横向和纵向的大五行结构联系。这一天人统一的联系体系，构成中医生理、病理、诊断治疗、药物等各学科的理论基础。

藏象学说设立“三焦”一府，是中医学应用整体结构观点观察人体的典型实例。三焦分为上焦、中焦、下焦，却没有自己独立的形体器官。就其功能说，上焦相当于心肺、中焦相当于脾胃。下焦相当于肝、肾、大小肠、膀胱。实际上三焦是从全身气化和疏通水道的角度，对五藏五府功能关系的另一种组合。所以，三焦概念是着眼于机体内整体结构关系的产物。从方法论上说，三焦的提出与六爻卦既可分为上下卦，又可分为天地人三才，同时又包含互体卦相类。

六十四卦显示出来的全息特性，在中医理论中则有自觉的应用。医家发现，人体的许多部位，能反映整个机体的健康状况，如寸口脉、尺部皮肤、面色、五官、舌苔、手掌纹等。寸

口又称气口，为手腕后之挠动脉，切寸口脉，可了解全身病情。寸口脉从前至后分为寸、关、尺三个部位。依据魏人王叔和著《脉经》，左手寸关尺分主心（小肠）、肝（胆）、肾（膀胱），右手寸关尺分主肺（大肠）、脾（胃）、命门（膀胱、子、户、三焦）。王氏的这一分法，为后世脉学广为采纳。耳针是人体全息理论在治疗学上的应用。医家发现，耳壳不同部位与脏腑组织有对应关系。所有对应点联缀起来，恰似一个倒置的胎儿。人体某一器官生病，耳壳上的相关部位就会发生变色、压痛等反应。针刺这些部位，可产生疗效。

④象论

象论是易理的重要组成，与中医学也有密切关系，主要包括四个方面，

a. 观物取象

《易传》通过对卦象卦爻辞的分析和论述表明，对待事物所有“见于外而可阅”的形象，要着重选取和研究其功能动态方面，并从中找出天地人事的法则。《系辞》说：“极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞。”“天下之动，圣人效之。”“爻者，言乎变者也。”“爻也者，效天下之动者也。”《易传》主张偏重考察事物的动态之象，即着重研究事物的行为与功能。这种观察事物的倾向通过八卦之卦名表现出来。八卦代表天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然物，可是却以乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑名之。这是因为八卦之名标示八种功能属性，系动态之象，即《说卦》所云：“乾，健也。坤，顺也。震，动也。巽，入也。坎，陷也。离，丽也。艮，止也。兑，说也。”唐人孔颖达在疏解乾卦时指出：乾卦象天“而谓之乾者，天者定体之名，乾者体用之称……圣人作《易》本

以教人，欲使人法天之用，不法天之体，故名乾不名天也。”

（《周易正义》）再有，《易传》主张以刚柔立本（见《系辞》），亦即以阴阳为本，而阴阳是关于客观世界两类功能属性的范畴。这也表现出《易传》对事物功能动态方面的强调。

中医学对人体和人类生活环境的观察，正是着眼于事物的动态之象。医家把阴阳范畴应用于医学及与医学有关的领域，大大扩展了阴阳的内涵与外延。依据《内经》、《难经》《伤寒论》等医典的论述，凡显露于外的、热的、实的、明亮的、伸张的、开放的、发散的、功能的、向前向上的、活跃主动的，为阳性特征；凡收藏于内的、寒的，虚的、晦暗的、屈缩的、闭阖的、凝聚的、形体的、向后向下的、稳定主静的，则为阴性特征。中医学所说的阴阳同样是与事物的行为功能相联系，属于动态之象这一层次。《素问·阴阳应象大论》的篇名道明了这一点。因此中医学总是侧重于从象的角度去观察和理解事物，并在这样的基础上形成了藏象经络学说。其最大特点就是由象来界定藏，用机体组织的行为功能规范藏器概念的内涵。例如，对于“心”的说明：“心者，生之本，神之变也，其华在面，其充在血脉，为阳中之太阳，通于夏气。”（《素问·六节藏象》）这些规定，显然都属于功能范畴，其表现则是动态之象的过程和系列。所以藏象仅属于有生命的活的机体，死人是谈不到藏象的。而作为中医学本质特征的“辨证论治”，也可称作是“辨象论治”。

b. 据象归类

《易传》认为，世界既然主要是象的世界，对万物的分类自然应当依据于“象”，而分类也就是寻找事物之间的规律性的联系。《易传》的分类准则主要有二：甲、相动相应者为同类。

如说：“方以类聚，物以群分。”（《系辞》）“同声相应，同气相求”；“本乎天者亲上，本乎地者亲下，各从其类也。”

（《文言传》）这些论述即以此准则为依据。乙、根据事物的功能和行为方式分类。如视天、君、父、首为一类。因为此四者各在其所属的系统中具有相同或相近的功能与作用。上述分类准则，都是以动态功能作为类概念的着眼点，表现了据“象”归类的特征。依《易传》，世界万物可按八卦分为八大类，兹列简表如下：

卦名	卦象	八种自然物	基本功能属性	时令 (四十五日)	方位	生化	人体器官	家族关系
震	☳	雷	动、起	正春	东	万物出乎震	足	长男
巽	☴	风	入、散	春末 夏初	东南	万物絜齐	股	长女
离	☲	火	丽、烜	正夏	南	万物皆相见	目	中女
坤	☷	地	顺、柔、藏	夏末 秋初	西南	万物致养	腹	母
兑	☱	泽	说	正秋	西	万物所说	口	少女
乾	☰	天	健、刚、君	秋冬 末初	西北	阴阳相薄	首	父
坎	☵	水	陷、润	正冬	北	万物所归	耳	中男
艮	☶	山	止	冬末 春初	东北	万物终始	手	少男

这样的分类方法与按形质特性分类迥异，充分体现了时间与空间的统一，强调了功能的独立意义，有其自身的科学价值。中医学就是依据这种分类方法，寻找人体各种组织功能之间及其与生活环境因素之间的互动互控联系。但是医家依据人体的特点，采用了五行归类模式，形成了以五藏为核心的人体内外因素的五行系统：

五行	五藏	基本功能	表里之府	开窍	所主	其华所在	五情	五色	五季	五气	五味	五方位
木	肝	藏血	胆	目	筋	爪	怒	青	春	风	酸	生东
火	心	主神明 主血脉	小肠	舌	脉	面	喜	赤	夏	暑	苦	长南
土	脾	主运化 统血	胃	口	肌肉	唇	忧	黄	长夏	湿	甘	化中
金	肺	主气 主治节	大肠	鼻	皮	毛	悲	白	秋	燥	辛	收西
水	肾	藏精 主命门之火	膀胱	耳	骨	发	恐	黑	冬	寒	咸	藏北

在这个五行系统中，同“行”的因素有相应相从的关系，不同“行”的因素则依五行原则发生相生相克的关系。它们也强调了功能，体现了时间与空间的统一。

经络是中医学的伟大发现。经络的行走路线，俞穴的位置

和它们的性质，主要不是根据人体的器官形体或物质构造，而是根据生理和病理上的功能联系确定下来。中医治疗学、药理学也如是。药物依其对人体的作用划分为寒热温凉、升降沉浮以及酸（收）、苦（坚）、甘（缓）、辛（散）、咸（软）五味，并依其对五藏六腑的直接效应进行药物归经。这种对药性的确定与划分与据象归类的原则相一致。

c. 模型方法

《易传》将六十四卦当作认识宇宙万物的普遍性模型，并就六十四卦作为模型的条件与功用做了相当准确的论述。首先，《系辞》说：“易者象也。象也者，像也。”“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”“易与天地准，故能弥纶天地之道。”《周易》六十四卦是对宇宙万物的模拟，两者之间有共同性、相似性，故借助六十四卦可以推知天地之道和吉凶祸福。其次，《系辞》又说：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。”“易简则天下之理得矣。”《周易》六十四卦虽是对天地世界的模拟，但显然要比客观对象简单得多。也正是因此，方能发挥模型的认识作用。“言天下之赜，而不可恶也，言天下之至动，而不可乱也。”（《系辞》）第三，《系辞》还说：“爻象动乎内，吉凶见乎外。”六十四卦作为模型是与模拟的对象相分离的，而且具有与人贴近，便于观察和直接把握的特点。

医家在建立中医理论的过程中，广泛地使用了模型方法。如以五行结构为理论模型建立藏象学说，以某些自然现象为天然实物模型，类比人体的一些生理病理机制。同时还借助六爻模型，建立三阴三阳六经六气理论。三阴三阳即少阴、厥阴、太阴，少阳、阳明、太阳。将阴阳划分为三阴三阳，可能是受

了六爻卦作为整体分为三阴位（偶数位）和三阳位（奇数位）的启发。中医学用三阴三阳的理论解释经脉，将人体主要经脉分为手足少阴经、厥阴经、太阴经；手足少阳经、阳明经、太阳经，共计十二条。十二经脉的流注也采取了由阴注阳，再由阳注阴的方式，类似于六爻位的阴阳相间。另外，医家还把三阴三阳与六气（风寒暑湿燥火）理论联系起来，在病因病理和运气学说中，发挥了重要作用。

d. 形象思维

《易传》肯定形象思维在认知过程中具有广泛的重要作用，认为通过形象思维可以把握世界的真理。《系辞》说：“书不尽言，言不尽意。”“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”提出在认识和表达的过程中，不能单纯依靠抽象的语言概念，还须要形象，必须把形象思维与抽象思维结合起来，才能较好地完成传情达意、认知外物的工作。

在中医学中，形象思维也发挥了突出的作用。前面提到医家对“象”的强调，这“象”也包含形象的意义。藏象学说对藏府经络概念的界定，在很大程度上就是依靠了形象思维，这一点由中医学以“象”为主要研究层次所决定。在辨证治疗方面也是如此。《伤寒论》六经辨证对六组证候的概括，实即六类病情的典型形象。

⑤ 圆道

《周易》循环往复的观点对中医学有深刻影响。中国古代哲学认为周而复始的循环，是天地万物运动的根本法则。《周易》是最早以文字和图象形式明晰表述这一法则的典籍。在六十四卦中，阴阳爻是可以循环转化的。六十四卦的排列顺序体

现了“非覆即变”的原则。五十六卦以自身中点为圆心，做圆周运动，旋转一百八十度则成相邻一卦。其余八个卦成四对，乾（☰）和坤（☷），坎（☵）和离（☲），颐（☶）和大过（☱），中孚（☴）和小过（☽），每对对应六爻之属性皆相反，亦成环转的形式。泰卦九三爻辞说：“无平不陂，无往不复。”肯定了循环往复的普遍性。《易传》完全赞成这一观点。《象传·泰》说：“无往下复，天地际也。”《彖传·复》也说：“‘复’，其见天地之心乎！”依照《周易》，世间的一切矛盾都必定在循环的运动过程中解决，事物若能实现循环，则发展顺利。

关于循环的观点，过去长期存有误解，认为它与辩证的螺旋式上升相冲突而加以全盘否定。事实上，循环运动无论在自然界、人类社会、技术和思维中，都是大量存在的。循环与螺旋式上升本是相互包含相互补充的关系。在大的循环中，经历着小的螺旋式上升；在大的上升过程中，又容纳了小的循环式运动。中医学在构筑自己的理论体系时，深受循环观点的影响。《素问·四气调神大论》说：“故阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也，逆之则灾害生，从之则苛疾不起，是谓得道。”医家视阴阳四时为宇宙的根本规律，万物生化的决定因素，而阴阳四时的最大特点就是循环。在这种观点指导下，中医学建立起气血沿经络循行周身的学说，构成中医理论的重要组成部分。由于反馈调节只能在循环的因果链条中实现，因此，坚持循环观点的中国古代医家在世界上率先发现了人体信息反馈和整体调节的机制，把人体看作是一个信息调控系统。在这个系统中，心主神明，为一身之“君”。经络为“使道”，将心与全身各部连通起来。气血沿经络绕行周身，将形体四肢的感觉传

导至“心”，使其感而必知，并反过来实现对全身的支配和调整（参见《素问·灵兰秘典》和《吕氏春秋·圜道篇》）。另外，从循环的观点出发，必导致万物运动乃自因自果、自本自根的结论。这种思想促使中医学在病因、治疗和摄生理论中，强调内因的重要。这也是中医学的特色。

《易经》认为，天地万物的循环运动，都有一定的周期。复卦卦辞说：“反复其道，七日来复。”在震卦、既济卦、蛊卦、巽卦的卦爻辞中，也有以七日为来复之期的说法。这大概是以六爻之“六”为一完整的运动周期的缘故，而“日”只是表示时间阶段或运动阶段。周期性的循环观加强了古代医家对时间因素的重视，因为直观的时间因素都具有周期性循环的特点。四时十二月、昼夜十二辰对生理病理和治疗上所引起的影响，一直是中医学重要研究课题，并终于在天地人相统一的思想指导下，形成了阴阳时间医学。

（胡奂湘）

（3）易学与《内经》

《内经》成书于西汉，包括《素问》和《灵枢》两部分，为中医学奠基之作。汉以后的医学，就是在《内经》的理论框架之下发展的。易学对《内经》的影响，就哲学原理上说，主要包括阴阳学说、天地人统一论、整体结构观、象论、圜道等方面，可参见“易理与医理”条。此外，在一些重要范畴和方法上，易学与《内经》也相会通。

① 神

战国时代，诸子对“神”有不同用法。在《易传》中，神这

一概念，除指人格神以外，还指深刻的思虑和微妙的运动功能。《系辞》说：“神而明之，存乎其人。”“感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。”这里的神是指思虑。《说卦》说：“神也者，妙万物而为言者也”。这里的神则是指妙成万物的功能。《易传》对“神”的这两种用法与荀子相一致。荀子说：“形具而神生。”（《荀子·天论》）此处之神主要指人的精神意志。又说：“四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。”

（《荀子·天论》）万物的生化，没有见其作为，可是却见其功效，这种神奇的本领存于万物自身之中，使人有不可思议之感，故称神。《易传》中的神大多数是这两种涵义。如说：“变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”（《系辞》）此指精神意志。又说：“阴阳不测之谓神”，“知变化之道者，其知神之所为乎”，“神无方而易无体”（《系辞》）。天地万物的变化的动因和根本规律在于阴阳的相互作用，而阴阳的消长转化和由此引发的大化流行却神妙难测。正是由于其难测，故能够领悟它，应用它的精神智慧也称为“神”。无论作为思虑的神，还是作为生化的神，有两个共同的特性：一是非指实体，只代表某种功能本领；一是微妙神奇。

《内经》接受了《易传》上述有关神的思想，并结合临床发展成为中医学的形神理论。《素问·天元纪大论》说：“阴阳不测之谓神，神用无方谓之圣。”可以说是照抄《系辞》的原话而稍有变通。综观《内经》对“神”概念的使用，除了极少数地方指鬼神之外，其余可大致分为三层涵义：

a. 指天地万物普遍存在的运动功能。《素问·阴阳应象大论》说：“夫阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，

生杀之本始，神明之府也。”认为阴阳的对立统一乃是世界运动变化的源泉和根本规律，而所谓神即寓于其中。神即表现为阴阳的消长转化，表现为“道”的支配作用。因此，与《易传》相一致，《内经》的神同样与道和阴阳紧密相联。《内经》也肯定了“神”的可知。《素问·移精变气论》说：“理色脉而通神明，合之金木水火土、四时、八风、六合，不离其常。”认为尽管万物的运动变化奇奥微妙，但它们都有规律（“常”）可循，故终究是可以把握的。

b.指机体的生命功能。《内经》限于时代，未能将人体生理机能与一般的物质运动加以严格的区分，故将它们统称为“神”。《灵枢·本神篇》说：“故生之来，谓之精，两精相搏谓之神。”两精指来源于父母的先天之精。二者相结合，产生了新的生命活力，就称之为“神”。《内经》认为，作为生命功能的神，虽然以先天父母之精和后天水谷之精为基础，但对于躯体之形，却起着主导作用。形和神是生命体的两个基本方面。形神协调则健康，形神失调则生病。在诊断、治疗和摄生各个方面，都要特别注意“神”的变化。“粗守形，上守神。”（《灵枢·九针十二原》）“得神者昌，失神者亡。”（《素问·移精变气》）认为及时准确地了解和控制机体的功能状况至为重要，而那种忽视神机死守形体的作法是要不得的。

c.指精神思虑。《素问·灵兰秘典论》说：“心者，君主之官也，神明出焉。”这里的神明是指思维和支配全身生理的能力。《灵枢·五色篇》说：“积神于心，以知往今。”肯定心神具有认识外界事物的功能。《素问·八正神明论》说：“请言神，神乎神，耳不闻，目明，心开，而志先，慧然独悟……若风吹云，故曰神。”“神乎神”的前一个“神”，指精神思虑，

后一个“神”指事物的阴阳变化。所谓“神乎神”就是通过前者去认识后者。这种认识作用也像阴阳变化一样奥妙，故同样称其为“神”。

《内经》认为，精神是心的功能，同时亦是一种气，所以又称“神气”。这一点在《易传》中没有提到。《内经》不仅肯定形体决定精神，而且强调精神对形体会产生重大反作用，如果情志思虑过度，则会损害健康，甚至引起疾病，而愉快宁静的心绪，是摄生保健的必要条件。

②通

“通”是《易传》的一个重要范畴。《易传》基于阴阳消长转化系天地之道的理论，把万物的运动看作是周而复始的循环。《系辞》说：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”可见通的基本涵义就是循环的完成和循环运动的不断进行。依《易传》，循环运动通畅无阻，万物方能正常生化。《系辞》说：“变通莫大于四时。”肯定春夏秋冬为天地间最重要的循环。四时节气的递嬗决定万物的生生不已。

由于四时和万物进行循环运动的根据在于阴阳的消长转化，因此循环一方面定能实现，另一面又会遇到蹇困。从本质上说，通是天地万物的本性，但是在实际的运动过程中，“通”又与“穷”相对。“穷”指循环受到阻塞，“通”指阻塞得到排除。

《系辞》说：“易穷则变，变则通，通则久。”事物的阴阳双方在相互作用中此消彼长，而当达于极点之时，消长过程不能依前继续下去，这时则由通转变为穷。但是穷只是暂时现象。在阴阳的作用下，事物会发生根本性的转化，开创出新的局面，使循环运动继续进行。由通而穷，由穷而变，由变而达于新的通，系事物运动的法则。而循环畅通才能使事物的生命久长，

通是久的前提。

通即亨。《文言传》说：“亨者，嘉之会也。”“嘉之会”即繁茂昌盛。依据《易传》，通之所以能够使事物长久而兴隆昌盛，是因为世间的一切矛盾、困难、塞弊都必须通过阴阳的对立统一来解决，必定在循环运动中排除和克服。而通则表明一阴一阳之道在正常发挥作用。

通还指不同事物之间的交流、融汇，集中表现为阴和阳的交合。此一意义上的“通”，也是以阴阳的对立统一为根据。

《易纬·乾凿度》说：“泰者，天地交通，阴阳用事，长养万物也。否者，天地不交通，阴阳不用事，止万物之长也。”认为天地阴阳交互流通，才有可能生化万物，并使它们得到养育和发展。

通的思想被《内经》所应用。首先，《内经》接受了“通”为天地万物正常生化必要条件的观点。《素问·阴阳离合论》说：“故生因春，长因夏，收因秋，藏因冬，失常则天地四塞。”意谓四时循环通畅，天地阴阳适时交合，万物才能实现生长收藏。

其次，《内经》用“通”的观点来理解人的正常生理。《内经》认为，气血沿经脉绕行周身，卫气在脉外，营气在脉中，每昼夜各循环五十周而相会合。卫气执行抗御病邪的职能，营气把脾胃所化水谷精微输布全身。所以气血循环畅通，是各项生理活动正常进行的基础。同时，气血经络作为“通道”将心与其他藏府、器官联成一体，在心的主导下，全身器官才能各自谐调地发挥功能。《素问·灵兰秘典论》说：“凡此十二官者，不得相失也。故主（心）明下安……主不明则十二官危，使道闭塞而不通，形乃大伤。”因此，气血的通与不通，乃是划分

生理与病理的分界。

第三，基于上述，《内经》认为治疗和摄生的具体目标之一就是导气以令其通。如针灸、气功等最为明显。《灵枢·九针十二原篇》指出：针灸的作用正在于“通其经脉，调其血气。”以论述摄生为主要内容的《素问·上古天真论》则强调，“气脉常通”乃健康长寿的秘要。

③居安思危与治未病

《周易》作为占筮书，意在预测吉凶，使人未雨绸缪，早作准备。否卦九五爻辞说：“其亡，其亡，系于苞桑。”正是要人们对可能出现的危难时时加以警惕。《系辞》发挥这一思想说：“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”意思是天地万物处于永恒的运动变化之中，任何事物都不可能永驻。因此，人们必须居安思危，密切注视事物的发展动向，将一切可能导致危亡的因素及早消除，防止事物向坏的方面转化。

《周易》的这种积极的忧患意识，在《内经》中转换成“治未病”的理论。“治未病”包含两层意思，一是未病先防，一是既病防变。关于未病先防，《素问·四气调神大论》说：“不治已病治未病，不治已乱治未乱……夫病已成而后药之，乱已成而后治之，譬犹渴而穿井，斗而铸锥，不亦晚乎！”强调要防患于未然，体现了防重于治的精神。因此《内经》十分重视摄生，有许多篇幅论述摄生的方法，指导人们如何增强体质，调养精神，躲避虚邪。关于既病防变，包括早期诊断，早期治疗和防止病势发展两个方面。《素问·阴阳应象大论》说：“故邪风之至，疾如风雨。故善治者治皮毛，其次治肌肤，其次治筋脉，其次治六腑，其次治五藏。治五藏者，半死半生

也。”指出，疾病缠身，会由浅入深，由轻至重。故治疗愈早愈好，而且应当掌握疾病传变的规律，采取相应措施。在病情深入之前，先安可能受邪之地，以防止病势蔓延。

④象数

依据筮法，数一方面能够传示天神的意志，因而带有神秘性，另一方面还可用来构筑卦象以及关于天地万物的模型，后一方面对《内经》有一定影响。

a. 五行的生成数

汉易认为，五行有“生”数和“成”数。“生数”系水一，火二，木三，金四，土五。此数源于《尚书·洪范》所列五行的顺次。生数分别加五，即为五行之成数。水为六，火为七，木为八，金为九，土为十。由于十是五的倍数，故有时亦标以五。将四时配以五方和七八五九六，首见于《管子》之《幼官》和《幼官图》，但未点明此五个数为五行之成数。《尚书大传·五行传》载：“天一生水，地二生火，天三生木，地四生金。地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，地五生土。”（《补遗》引《御览》）这就不仅指明了五行的生数与成数，而且把它们与《系辞》所谓天地之数联系在一起。后又将五行生成数按东南西北中五方的布局绘制成图，并认定为“河图”。

《素问·金匱真言论》说：“东方青色，入通于肝”，“其类草木”，“其数八”；“南方赤色，入通于心”，“其类火”，“其数七”；“中央黄色，入通于脾”，“其类土”，“其数五”；“西方白色，入通于肺”，“其类金”，“其数九”；“北方黑色，入通于肾”，“其类水”，“其数六”。这里所列之数，显系五行之成数。这样做，是希图通过数字进一步说明五行的内在结构及其与天地本原的联系，从而使借助五行归类建立起来的藏象系

统更具理论性。

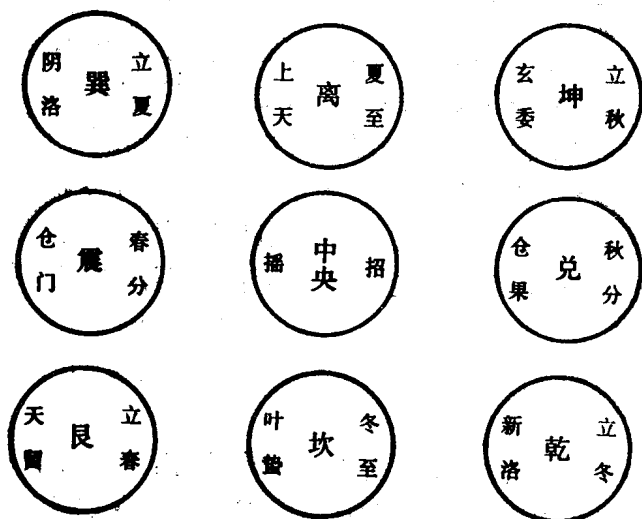
b. 九宫八风

《灵枢·九宫八风篇》依据传统的观象授时之法，按四正四维和中央九个方位制成九宫图，确定北斗杓星于“四立”、“二分”“二至”八个节气所指方向，将无形之时间过程转换为可见之空间形象。同时，杓星所在之方位，也就是该时令正常风的来向。《九宫八风篇》认为，风雨季候若能按时令准确变换，且于交节之日风雨和调，则“岁美民安少病”。另外，各时节之正常风为“实风”、“主生长养万物”，若刮与正常风反向的风，为“虚风”。此“伤人者也，主杀，主害”，须谨避。《内经》九宫图可帮助人们借杓星之旋移掌握时令和风向气候，预防疾病。

《灵枢·九宫八风篇》所绘原图及注如下：（见下页）

《内经》九宫图及说，与京房卦气说《易纬·乾凿度》九宫说有不少共同之处。它们都以相同的八卦布局标示四正（东西南北）四维（西南、西北、东南、东北），代表相同的节令，并通过八卦将时空统一起来。《内经》与《乾凿度》同时还将九宫依次配以二九四、七五三、六一八。此九个数按九个方位分配，始见于《大戴礼记·明堂》，后被认作“洛书”。其特点是纵、横、斜相加皆十五，正与老阳老阴之数九、六之和，少阴少阳之数七、八之和相符，以此表示时空整体的和谐统一。依据奇数代表阳气，偶数代表阴气，阳动而进气息，阴动而退气消，九宫图所配之数字，还可以表示一年四季阴阳消长的过程。另外，《乾凿度》和其他《易纬》，把“太一”视作“北极神”或“中宫大帝”，认为是四时节气的主宰。这种神秘主义在《灵枢·九宫八风篇》中亦有表现，如说“太一入徙立于

合八风虚实邪正



立夏 四 阴洛 东南方 夏至 九 上天 南方 立秋 二 玄委 西南方

春分 三 仓门 东方 招摇 五 中央 秋分 七 仓果 西方

立春 八 天留 东北方 冬至 一 叶蛰 北方 立冬 六 新洛 西北方

中宫，乃朝八风，以占吉凶”；“太一在冬至之日有变，占在君；太一在春分之日有变，占在相”等，就是。

c. 五运六气

《内经》运气学说的出发点是，人与天地自然相统一，岁时节气的正常与异常对人体发病和治疗有直接影响。因此，正

确掌握年节气候的变化规律，对于诊断、施治和预防有重要意义。这与《易传》三才统一的思想相一致。

运气学说是将五运（五行）、六气（三阴三阳）、干支纪年三个相对独立的系统综合起来，希图通过寻找中运、主运、客运、主气、客气多种气象要素的整体关系，说明每一年的气象特点及其对物候、疾病、治疗的影响，从而形成一套气象医学方法。《内经》认为，借此可以推知过去和未来任何一年的气象状况。运气学说与汉代孟京之卦气相比，尽管存在很大差异，但在思维方法上有共同之点，就是它们都企图用两种以上的具有普遍意义的象数结构模型，综合说明四时节气。而卦气说的目的在于解释四时节气的一般变化，运气说则着重揭示不同年度之间节气和气候变化的差异。

（胡奂湘）

（4）汉唐著名医家对医易的论述与应用

东汉张仲景（约公元二世纪中至三世纪初），名机，著《伤寒杂病论》。他最突出的功绩是创立六经辨证学说，使中医辨证论治理论臻于成熟。

六经辨证将外感疾病的病理变化和临床证候特征，依其传变分为六个阶段，归纳成六组证候，即太阳病证，阳明病证，少阳病证，太阴病证，少阴病证，厥阴病证。这六组病证与人体六经相对应，反映了病邪侵入人体的不同深度。六经辨证总结了外感热病的发展规律和临床诊治方法。其依据的根本原理是阴阳气化和三阴三阳学说，所本在《内经》，也直通易学。

三阴三阳的提出，一方面基于阴阳之气，各有多少，另一

方面则是依据六爻。在六爻中，初、三、五爻位为阳位，二、四、上为阴位，而成三阴三阳。六爻位表示，一个事物的发展周期分为六个阶段，以“七日”为“来复之期”（朱熹《周易本义·复卦》），是为一个循环。张仲景正是由此出发分析伤寒病邪在六经中的运行。他说：“太阳病，头痛至七日已。上自愈者，以行其经尽故也。若欲作再经者，针足阳明，使经不传则愈。”宋人成无己注：“伤寒自一日至六日，使三阳三阴经尽，至七日当愈……若七日不愈，则太阳之邪再传阳明，针足阳明为迎而夺之，使经不传则愈。”张仲景关于六经辨证的构思，明显受到六爻的影响，实际上把六爻卦象当作普遍性模式加以使用。

张仲景运用易理的另一个重要表现，在于着重对“象”的观察与辨析。所谓辨证论治，就是遵循易学“观物取象”“立象尽意”的法则，对有互动互控关系的病象要素加以分辨和归类，确定其与藏府经络的连属，然后找出治愈的方药。张仲景就是沿用这种认识方法，在纷纷纍纍、千变万化的外感病象中，筛选出六组典型的带有规律性的证候即病象，构成六经辨证的提纲，即：太阳病，“脉浮，头项强痛而恶寒”。阳明病，“胃家实是也。”少阳病，“口苦、咽干，目眩也。”太阴病，“腹满而吐，食不下，自利益甚，时腹自痛。若下之，必胸下结硬。”少阴病，“脉微细，但欲寐也”。厥阴病，“消渴，气上撞心，心中疼热，饥而不欲食，食则吐衄，下之，利不止。”此六项提纲为六类病证的核心征象。在其下，张氏又分出若干小类别，使辨证更为细密，提高了施治的特异性和疗效。无论是六项提纲，还是提纲以下小类别的划分，都依某种必定出现的病象为依据。六经辨证使中医学沿着辨证治疗的方向大大向前迈进了。

一步。六经辨证的成功，为观物取象的方法提供了示范，证明了这一认识方法具有可行性和科学性。

王叔和（约东汉末至西晋初），著《脉经》，继续沿循观物取象的认识方法，总结前人脉学，将脉象辨为浮、芤、洪、滑、数、促等二十四种。明晰界定它们在指下的感觉，为后世医家临床广泛采用，使建基于象的脉学成为一门独立的学科，为中医诊断学做出了贡献。王叔和还整理编次《伤寒论》，使仲景之学得以传世。他在《伤寒例》中，采汉代孟京卦气说，借卦爻说明四时阴阳二气消长，同时依据天地人相统一的思想，论述人体生理病理阴阳变化。他说：“是故冬至之后，一阳爻升，一阴爻降也。夏至之后，一阳气下，一阴气上也。斯则冬夏二至，阴阳合也；春秋二分，阴阳离也。阴阳交易，人变病焉。”（《伤寒例》）这是以十二消息卦说明二至二分阴阳二气的离、合、升、降。十月纯柔，坤卦（䷁）主之，六爻皆阴。十一月冬至，复卦（䷗）为用，变六阴为五阴一阳，示阳气回复渐升。四月全刚，乾卦（䷀）主之，六爻皆阳。五月夏至，姤卦（䷫）为用，变六阳为五阳一阴，示阴气还显日盛。人体的生理功能若不能适应时令的变化，或节气太过不及超出人体承受的阈限，就会引发疾病。因此平时摄生，就应“春夏养阳，秋冬养阴，顺天地之刚柔也”。（同上）

杨上善，隋唐时人，将《内经》经文按类别重新编纂，并加注释，成三十卷，名《黄帝内经太素》，今尚有残本留传。杨氏亦将汉代卦气说应用于医学。以求更为圆满地解释四时阴阳及人体病变。他在注释《素问·脉解篇》时写道：“十一月一阳生，十二月二阳生，正月三阳生。三阳生寅之时，其阳已大，故曰大阳也。”“三阴犹在地上未没，故阴气盛也。以阴气

盛隔，阳气未得次第专用，故发肿于肌肉，生痛于腰也。”依十二月消息卦，十一月冬至，复卦（䷗）用事，一阳爻升，一阴爻降。十二月临卦（䷒）用事，二阳爻升，二阴爻降。正月建寅，泰卦（䷊）用事，三阳爻升，三阴爻降，阳气已盛，故为太（大）阳。但此时阴气未衰，仍占一半，所以有可能引发腰脊肿痛症。依杨上善，正月为太阳，三月为少阳，五月为阳明，七月为厥阴，九月为少阴，十一月为太阴，同时十二个月分属十二消息卦。这样就把三阴三阳与卦气说结合起来，互相发明。他总结说：“十二爻寒暑之气，十一月阳气渐息，阴气渐消；至四月阳气在盈，阴气正虚；至五月阴气渐息，阳气渐消；至十月阴气在盈，阳气正虚。阴阳即为寒暑者也，盈虚以为虚实者也。人亦如之，消息盈虚，有虚有实，为二合也。”

（《太素·设方·知鍼石》）十二爻指十二消息卦在一年中递次升降的六阳爻和六阴爻，它们分别与十二个月相应，代表一年气候的变化。依据“二合”即天人相应的观点，人体生理的虚实变化随十二个月阴阳消息而上下起伏，养生和临床施治都须重视这一情况。借助十二消息卦就将天人二者的寒暑盈虚形象地表达出来。在引卦气入医理方面，杨上善与王叔和是一致的。

孙思邈（约公元581—682），唐代著名医家，其《千金要方》为《伤寒杂病论》以来最重要的临床医书。他的著作还有《千金翼方》、《摄生真录》等多种。他一生行医民间，潜心隐居，以药救人，医术和医德均极高。世称“真人”、“药王”。孙氏“善谈老庄及百家之说，兼好释典”（《旧唐书》）。对医易会通，尤为重视，称“不知易，不足以言太医”（见张介宾《医易义》）。“周易六壬，并须精熟……乃得为大医”（《千金

要方·大医习业》），此论对后世影响颇深。

孙思邈的一个重要贡献，是他对医德的崇尚和系统论述，可以说是对易学爱人精神的发扬。《文言·乾》曰：“君子体仁，足以长人。”朱熹注：“以仁为体，则无一物不在所爱之中，故足以长人。”（《周易本义》）《系辞》又曰：“天地之大德曰生。”“生生之谓易”。珍爱生命，尤其是爱人，是《易传》表达的儒家理念，同时也是道家的主张。孙思邈正是以此博大情怀从事医业，并以教人。他说：“二仪之内，阴阳之中，唯人最贵。”（《千金要方·治病略例》）因此，“凡大医治病，必当安神定志，无欲无求。先发大慈侧隐之心，誓愿普救含灵之苦。若有疾厄来求救者，不得问其贵贱贫富，长幼妍媸，怨亲善友，华夷愚智，普同一等，皆如至亲之想；亦不得瞻前顾后，自虑吉凶，护惜身命。见彼苦恼，若己有之。深心懊怛，勿避峻峨、昼夜、寒暑、饥渴、疲劳，一心赴救，无作功夫形迹之心，如此可为苍生大医，反此则是含灵巨贼。”（《千金要方·大医精诚》）他认为，作为一名医生，要有普救众生、侧隐仁爱之心。对病人要不分亲疏、贵贱、民族、美丑……一视同仁。在治救过程中，要将个人得失、安危、喜恶置之度外。此医之德，实即易之德。

孙思邈以天地人三才统一和阴阳整体平衡的观点解释病因医理，多有独到之处。他说：“易称天地变化，各正性命，然则变化之迹无方，性命之功难测，故有炎凉寒燠风雨晦冥水旱妖灾虫蝗怪异……天地尚且如然，在人安可无事？”（《千金要方·伤寒》）他是用“神无方而易无体”和“阴阳不测之谓神”（《系辞》）的道理，来解说为什么天地自然会出现风寒暑湿以至水旱怪异，然后再以天人一理为据，道明人之得病的根

源。他又说：“天地有斯瘳疠，还以天地所生之物以防备之。”

（《千金要方·伤寒》）意思是，天生万物，万物之阴阳属性各有偏执，其偏厉者，即为致病之因。然天地之全，万物之总，正像“八卦相错”、阴阳爻数相称那样，永远处于整体平衡之中。因此，天地之间，每一种事物属性都会有另一种恰恰相反的事物属性与之对峙，互相制约，否则整体就会失衡。从这种理念出发，孙思邈认为一定可以在自然界中找到克服诸种病因的方法与药物。

孙思邈还用阴阳交会与阴阳平衡有益于万物生化的观点指导“房中”，作为摄生的重要方面。他主张夫妻交合，应随年龄的增长而逐渐减少。即使年青盛壮之时，亦须“谨而抑之，不可纵心竭意以自贼。”（《千金要方·房中术》）否则，“至年长，肾气虚竭，百病滋生。”（《千金要方·消渴》）但是他反对一般的禁欲，认为“男不可无女，女不可无男。无女则意动，意动则神劳，神劳则损寿。”而适度合宜的性生活有利于生理代谢和心身平衡。他说：“六十者，闭精勿泄。若体力尤壮者，一月一泄。凡人气力自有强盛过人者，亦不可抑忍。久而不泄，致生痼疽。若年过六十而有数日不得交合，意中平平者，自可闭固也。”（《千金要方·房中术》）总之，男女交合合于天地阴阳之道，为人体正常生化所不可缺，同时又必须因人择宜，求取和泰。孙氏的这些思想至今仍有科学价值。

王冰，号启玄子，唐中期人，“弱龄慕道，夙好养生”，深通医理。由他编次校注的《黄帝内经素问》，千余年来通行于世，为广大医家所认可，对保存和传授《内经》起了巨大作用。在次注过程中，他将鲜为人知的“运气七篇”补入，使着重研究天人关系的运气医学，重新得到发扬和重视。

王冰注解《素问》的特色之一，在于自觉地将医理与易理结合起来，多处引用《易传》原句，点明《内经》与《周易》的密切关系，以帮助读者更深刻地理解《内经》经文。《内经》视阴阳为宇宙万物的根本规律，同时也是医道的核心。它有一段著名的论述：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，治病必求于本。”（《素问·阴阳应象》）王冰注：“谓变化生成之道也……《易·系辞》曰：‘一阴一阳之谓道’。此之谓也。”“阳与之正气以生，阴为之主持以立，故为万物之纲纪也。”“万物假阳气温而生，因阴气寒而死，故知生杀本始，是阴阳之所运为也。府，宫府也。言所以生杀变化之多端者，何哉？以神明居其中也。下文曰：‘天地之动静，神明为之纲纪。’故《易·系辞》曰：‘阴阳不测之谓神。’亦谓居其中也。”又《素问·六微旨大论》说：“升已而降，降者谓天；降已而升，升者谓地。”王冰注：“升已而降以下，彰天气之下流；降已而升以上，表地气之上应。天气下降，地气上腾，天地交合，泰之象也。《易》曰：‘天地交泰’。……故万物生化，无有休息，而各得其所也。”王冰援引《周易》的有关论述，就使人们清晰地看到，《内经》的哲学思想原与《周易》一脉相承。

王冰坚持人与天相统一的观点，对摄生之术有许多精到的见解。他说：“养生者，必谨奉天时也。”“时序运行，阴阳变化，天地合气，生育万物，故万物之根，悉归于此。”（《素问·四气调神》注）意谓人既然是在阴阳四时的运行之中合气而成，那么阴阳四时即为生命之根，故摄生必以遵奉阴阳四时为大法。王冰对于人体阴阳互根互动也有深刻的体认。他在注解经文“诸寒之而热者，取之阴，热之而寒者，取之阳”（《素

问·至真要》)时说:“言益火之源,以消阴翳;壮水之主,以制阳光。故曰求其属也。”这是指,阳虚而外寒者,不可治以热,而须补其阳。阴虚而内热者,不可治以寒,而须滋其阴。王冰根据阴阳相互制约的道理指出,对于寒热之症,必须分清是由阴阳本位过亢引起,还是由阴阳之对方偏虚所致。由此而阐明了实热与虚热、实寒与虚寒的差别、病机和相应的治则。王冰的注解揭示了经文的奥义,开启了“养阴清热”和“补阳祛寒”的治疗方法,成为“治热以寒”和“治寒以热”原则的重要补充,并为后世命门之学提供了理论依据。

(胡奂湘)

(5)宋元明清著名医家对医易的论述与应用

中国宋、元、明、清诸代医学家对医易有过许多论述,并将其理论运用于医学实践之中。刘完素、朱震亨、李时珍、张介宾、唐宗海等是其主要代表。

刘完素(约公元1120—1200),字守真,金代河间人,创立河间学派,为金元四大医家之一。主要著作有《素问玄机原病式》、《素问病机气宜保命集》、《三消论》、《伤寒直格》等。其代表作《素问玄机原病式》开篇说:“夫医教者,源自伏羲。”这就从历史上肯定了医易同宗。刘完素一生遵奉易之“不可为典要,唯变所适”(《系辞》)的精神,敢于革故鼎新。指出,“此一时,彼一时,奈五运六气有所更,世态居民有所变”(《素问病机气宜保命集·伤寒论》)。故病机治则也应相应有所不同。他总结自己在北方行医的经验,针对当时多有热性病流行,提出了主火论。他将《素问·至真要大论》

“病机十九条”中有关火热病的范围加以扩充，并提出“六气皆从火化”的主张。认为风、湿、燥、寒诸气在病变过程中皆可化为火热，而火热也往往是风、湿、燥的成因。因此，他批评一些医家不问病理实情，一概使用温热之药，害人非浅。他还根据易理分析了多发火热病的原因：“天以常火，以常动，动则属阳，静则属阴，内外皆扰，故不可峻用辛温大热之剂。”（同上）那时战乱频仍，民众颠沛流离，不得安生。由于动则生阳，阳主火热，所以多成火热之病。

刘完素注意到，虽同为热病，但证候和病机因人而异，必须区别对待。在解释为什么外感寒邪而有内热外寒之证时，刘完素引进卦气说，以天地之寒热推论人体。他说：“平人冒极寒而战慄者，由寒主闭藏，而阳气不能散越，则怫热内作故也。如冬寒而地中反暖也，或云冬阳在内，而阴在外，故地上寒而地中暖，夏则反此者，乃真理也。……如冬至子正一阳生，而得其复䷗。至于巳则阴绝，而六阳备，是故得其纯乾䷀。夏至午正则一阴生，而得姤䷫。至于亥则阳绝，而六阴备，是故得其纯坤䷁。至则阳复也。然子后面南，午后面北。视卦之爻，则子后阳升，午后阴降，明矣。”（《素问玄机原病式·战慄》）夏至一阴生，地面热极，而地下反凉；冬至一阳生，地面寒极，而地下反暖。这是因为热主出，寒主闭。天气热则地气通泄，故外热而内寒；天气寒则地气闭塞，故外寒而内暖。人亦同理。为了进一步说明通寒塞暖的道理，他又举泰否二卦说：“故子正一阳生，而至于正月寅，则三阳生，而得其泰䷊。泰者，通利而非否塞也。午正一阴生，而至于七月申，则三阴生，而得否䷋。否者，否塞而非通泰也。然而否极则泰，泰极则否，故六月泰极，则地中至寒，十二月否极，则地中至暖。

然则地中寒燠，明可见焉。故知人之冒于寒而内为热者，亦有之矣。”（同上）刘完素以十二消息卦说明四季更迭，热极生寒，寒极生热，并以此解释热病病机，这样就使医理深化和形式化，也更容易理解。

刘完素还借用既济卦☵和未济卦☲论证他的“水善火恶”之说，以加强主火论。从卦象上看，既济卦离下坎上，离为火，坎为水。而水火之性是，火炎上燥腾，水润下寒湿，水在火上，则表明水得火之温煦，火得水之抑制，象征水火相济，万物得以生化。未济卦相反，离上坎下，象征火在水上，火自上燥，水自下寒，二者分离，互不相交，故万物不得化生。由此观之，水和火均不可太过不及，唯二者和谐相交，方是万物生化的条件，故水火本无善恶之别。然刘氏认为诸病多为热邪所致，应突出火的为害一面，因而强调必须以水制火，方可平和。他说：“夫水数一，道近而善，火数二，道远而恶。……故易曰：‘润万物者，莫润乎水。’又言：离火为戈兵，故火上有水制之，则为既济。水在火下，不能制火，为未济也。是知水善火恶”。（《素问玄机原病式·骂詈》）

朱震亨（公元1281—1358），字彦修，元代义乌人，人称丹溪翁，金元四大医家之一，主要著作有《格致余论》、《局方发挥》、《伤寒辨疑》、《本草衍义补遗》等。他提出了“阳有余阴不足”之说和“相火论”，在临床上，多以滋阴降火为方，取得了良好疗效。由他创立的学派，称为滋阴学派。

朱震亨坚持天人合一与“精气为物”（《系辞》）的观点，认为人与天地万物同为一气所化，且有动静相应的关系。他说：“天地以一元之气化生万物。根于中者，曰神机；根于外者，曰气立。万物同此一气。人灵于物，形与天地参而为三

者，以得其气之正而通也。故气升亦升，气浮亦浮，气降亦降，气沉亦沉，人与天地同一橐籥。”（《格致余论·夏月伏阴在内论》）橐籥之说源于《老子》第五章：“天地之间，其犹橐籥乎！”老子把天地比作风箱。朱震亨进而认为“人与天地同一橐籥”，意谓人之气与天地之气同升降，共浮沉，相动相从。

据此，朱氏又以天地之阳多阴少来推论人体之阳有余而阴不足。他引用易理，说：“天地为万物父母。天大也为阳，而运于地之外；地居天之中为阴，天之大气举之。日实也，亦属阳，而运于月之外；月缺也，属阴，禀日之光以为明者也。”

（《格致余论·阳有余阴不足论》）“太极动而生阳，静而生阴，阳动而变，阴静而合。……火内阴而外阳，主乎动者也，故凡动皆属火。……天主生物，故恒于动；人有此生，亦恒于动。其所以恒于动者，皆相火之为也。”（《格致余论·相火论》）他认为在自然界，天大地小，日实月缺，五行之中惟火有二：君火、相火。在人身，人之生命主乎动，动皆属火，且“肝肾之阴，悉具相火”（同上）。所以从天到人，都是阳盛于阴，火多于水。但是正常的生理仍然是阴阳平和，这就决定了人们必须清心少欲，经常保持心身的宁静，才能做好摄生。“《传》曰：‘吉凶悔吝生乎动’。故人之疾病亦生于动，其动之极也，病而死。”（《格致余论·房中补益论》）

朱震亨还引用天地交合则万物生化的易理，来解说人体的生理代谢。他认为在五藏之中，脾藏位居中央，起着阴升阳降、联通上下的关键作用。他说：“脾属土，具坤静之德，而有乾健之运，故能使心肺之阳降，肾肝之阴升，而成天地交泰，是为无病之人。”（《格致余论·鼓胀论》）脾主运化，

能将水谷之精气输布周身，使上之心肺和下之肝肾往来交通，构成正常的生命整体。如果脾之功能受到损伤，则“胃虽受谷，不能运化，故阳自升，阴自降，而成天地不交之否。”（同上）在朱氏看来，人体与天地一样，必须不断进行阴升阳降，上下相交的气化过程，才能有健康的机体。这往复过程一旦出现障碍，就会发生各种病患。

李时珍（公元1518—1593），字东璧，号濒湖山人，明蕲州人（今湖北省蕲春县）。其科学巨著《本草纲目》52卷，早已译成拉丁、法、德、俄、英、日等文字，传播于全世界。

《本草纲目》是对十六世纪以前我国药物学说的一次总结，对中国医药学作出了重大贡献。

在《本草纲目》中，医（药）理与易理得到很好的结合。李时珍借用八卦说明各种药物的特性，尤其是对水、火、土三类药物与生命关系的论述，有许多创见。如“土者，五行之主，坤之体也。……是以禹贡辨九州之土色，周官辨十有二壤之土性。盖其为德至柔而刚，至静有常，兼五行生万物而不与其能。坤之德其至矣哉，在人则脾胃应之。故诸土入药，皆取其裨助戊己之动。”（《本草纲目·土部》）李时珍将五行关于土的规定和《周易》关于坤（地）的论说综合起来，作为土类药物的一般品性。并依据中医学脾胃与土相应的理论，说明土类药物对脾胃之病有一定疗效。

在用药配伍方面，李时珍也常以易理为指导。他强调指出，临床施治必须懂得“执常应变”的道理。以方药言，药物的气味品性为“常”，一般不会变化，但经过配伍成方，其整体效用则变化万千。即使同一汤方，经过药味加减，也会产生多种不同的功效。因此，必须因病因人因时处方。他说：“甘缓、酸收、

苦燥、辛散、咸软、淡渗，五味之性，一定而不变者也。其或补或泻，则因五藏四时而迭相施用也。温凉寒热，四气之本性也，其于五藏补泻，亦迭相施用也。”（《本草纲目·序例·五藏五味补泻》）不仅用药有常有变，人受邪生病也如是：“虽然岁有四时，病有四时。或春得秋病，或夏得冬病。神而明之，机而行之，变通权宜，又不可泥一也。”（《本草纲目·序例·四时用药例》）意思是，四时各有其常见病，但不一定每一病例都合常规，必须从实分析，随机应变。李时珍不仅对医药研究颇深，在医易会通方面也为后世留下了宝贵财富。

张介宾（约公元1563—1640），字会卿，号景岳，明浙江山阴人。著有《类经》、《类经图翼》、《类经附翼》、《景岳全书》。在学术上力排朱震亨“阳有余阴不足”论，高唱“人之大宝，只此一息真阳。”（《类经附翼·大宝论》）因此，温补成为他临床施治多所采用的方法。

关于医易会通，张介宾作出了突出贡献。他重申孙思邈“不知易，不足以言太医”的著名论断，对医易会通的重要意义和内涵给予了较为系统的论述。其所著《类经》及《图翼》《附翼》，堪称引易释医的典范。他说：“天地之道，以阴阳二气而造化万物；人生之理，以阴阳二气而长养百骸。易者，易也，具阴阳动静之妙；医者，意也，会阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故曰天人一理者，一此阴阳也；医易同原者，同此变化也。岂非医易相通，理无二致，可以医而不知易乎？”（《类经附翼·医易义》）这就表明，医易会通的根据在于“天人一理”，医易会通的纲领是一阴一阳之道，医家学易可以更深刻、娴熟地把握天地刚柔之妙合，阴阳动静之不测，从而大大提高对医理的理解和临床施治

的能力。（参见“医易同原说”）

张介宾善于借用卦象说明藏象。如为了阐释肾与命门的关系及其功能，他援引太极和坎卦：“合而言之，则命门象极，为消长之枢纽，左主升而右主降，前主阴而后主阳。故水象外暗而内明，坎卦内奇而外偶。肾两者，坎外之偶也；命门一者，坎中之奇也。一以统两，两以包一。是命门总主乎两肾，而两肾皆属于命门。故命门者，为水火之府，为阴阳之宅，为精气之海，为死生之窦。”（《类经附翼·三焦包络命门辨》）坎卦三之上下二爻为阴，中间一爻为阳。张氏以上下阴爻象两肾，中间阳爻象命门，认命门为人身之太极，统两肾如生二仪。这样就形象生动地说明了命门的位置和作为人体生命之源的重要。

张介宾还利用易理论证阳为阴主和扶阳抑阴的主张。他说：“天地之大德曰生。夫生也者，阳也，奇也，一也，丹也。易有万象，而欲以一字统之者，曰阳而已矣；生死事大，而欲以一字蔽之者，亦曰阳而已矣。虽曰阳为阴偶而乾阳健运，阴为阳基而坤静常宁；然坤之所以得宁者，何莫非乾阳之所为？故曰如艮其止，止是静，所以止之便是动。是以阴性虽狡，未尝不听命乎阳，而因其强弱以为进退也。”又说，“故日中则昃，月盈则亏，亦象夫阳一而阴二，反觉阴多于阳。……故圣人作易，至于消长之际，淑慝之分，则未尝不致其扶阳抑阴之意。非故恶夫阴也，亦畏其败坏阳德，而戕伐乎乾坤之生意耳。”

（《类经附翼·医易义》）他认为“生”为圣人设卦系辞的主旨，整部《周易》充满了尊生之心意，而生命的本根在于阳，故临床施治必须时时注意培补病人之阳气。

在辨证处方上，张介宾注意应用《易传》关于常与变相统

一的思想。他发挥《系辞》“蓍之德圆而神，卦之德方以知”的论述，指出立法处方必须遵守一定的法规，此为“方”，但同时又必须因时因人因病制宜，具体分析，灵活掌握，此为“圆”。他说：“方以立法，法以制宜，此方之不可无也。”（《景岳全书·新方八略》）强调用药原则不可背离。又说，“执持中不可无圆活。”“意贵圆通，用嫌执滞。”（同上）意谓要依据实际情况适当变通。不知变通，亦不能治好病。唯方圆合一，方为高医。

唐宗海（公元1851—1908），字容川，清四川彭县人。其著甚丰，主要有《中西汇通医书五种》、《六经方证中西通解》、《痢症三字诀》、《医易通说》《医易详解》等。他处于西学东渐的时代，主张中西医各有优劣，理应汇通。对于易理，他钻研颇深，运用娴熟。认为以“窥测算量、光电化热、汽机制造”为奇之西学，其理亦不出《易》。因此提倡引易义于医理，同时参以西学，将三者统一起来。

和前世医家相同，唐宗海也借助八卦来解释人体。他对《说卦》关于“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口”的配属，作了详细的阐述。他还创造性地利用八卦划分胎儿的发育阶段：“推衍八卦之序而知，人之初胎在母腹中：第一月，只是一点元阳之气，以应乾一，有气即有液；第二月，气又化液，以应兑二，主津液；第三月，气泽合化为热，以应离三；第四月，振振而动，以应震四，既震动，则有呼吸，象风气；第五月，子随母气有呼吸，以应巽五；第六月，胎水始盛，以应坎六；第七月，子之肠胃已具，以应艮七，主中土；第八月，肌肉皆成，以应坤八，形体俱全。”（《医易通说·先天八卦》）

唐宗海在论述六经辨证时，以坎（☵）离（☲）二卦说明少阴经所属之肾和心。他说：“足少阴肾经，肾形如豆，居背脊十四椎下，左右各一枚。”（《伤寒论浅注补正》）肾为里，膀胱为其表。“肾与膀胱司人身之水，在卦为坎，坎外阴内阳，以阳入阴，则气生焉。”“人之藏府，实禀天一之水，水中之阳，即生气之根，由下达上，由内达外，与天地之气相接引，夫然后有呼吸，而后有此气。”（《六经方证中西通解》）手少阴心经，心属火。“心象离卦，离之一阴，即坎水，水属阴而生心中之阳，合成离火之象，所由明者，实即内阴外阳，而光明发见也。假如肾水不足，不能上济君火，即君火亢，则为虚烦。”（同上）唐宗海通过坎离二卦清晰地表明，肾虽为阴藏属水，但阴中含阳，心虽为阳藏属火，但阳中寓阴。他强调，肾水与心火必须互助相济，水才能化气，火才不至于过亢。而肾水含阳，心火寓阴，正是心肾得以相交协同的内在根据。此为人体至关重要的生命机理。

除上述而外，金代张从正、李杲，明代赵献可，明清之际方以智，清代吴瑭等，对医易会通也都做出了贡献。

（胡奂湘）

（6）易理与气功

气功学是一门有远大发展前途的传统人体科学。气功古代称导引、行气、吐纳、按跷。晋道士许逊著《净明宗教录》有“气功”的提法，但一直未通行。“气功”之名的广泛采用，始于20世纪50年代。气功是通过自我调心（意念）、调息（呼吸）、调形（姿式）而提高健康水平，以摄生祛病的修炼方法。中华

气功发祥甚早，后来逐渐形成医、儒、道、释、武术等几大流派，功法达四万七千余种。尽管不同流派之间差别很大，但都尊奉《周易》为理论经典，其功理功法与易理有密切关系。

① 阴阳消长

各派气功学对人体的看法基本上与中医学相一致，均以阴阳五行学说和气化论为理论基础。《系辞》关于“一阴一阳之谓道”和刚柔立本的观点，是气功学的指导思想。在《黄帝内经素问》中，有许多关于气功的论述，如《素问·至真要大论》说：“调气之方，必别阴阳。”《素问·上古天真论》又说：“上古有真人者，提契天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿蔽天地，无有终时，此其道生。”“呼吸精气”，即气功中的吐纳。“独立守神”，是指自我把持而使精神内守，属气功修炼中的“调心”。所有这些都必须遵守阴阳法则。宋代内丹学重要典籍《悟真篇》也强调，“报言学道诸君子，不识阴阳莫乱为。”气功之要正在于“洞晓阴阳”。

依据易理，阴阳双方相互对立又相互依存。二者协调，适时交合，乃万物生化的条件和根源。气功学承继并发挥了这一思想，认为人体所含阴阳两方须经常保持互根、平衡及和谐交合的关系，否则就会生病。因此，气功的基本目标正在于恢复和维系人体的阴平阳密，即正常的生命状态。被后世誉为“万古丹经王”的东汉魏伯阳说：“物无阴阳，违天背元。牝鸡自卵，其雏不全。夫何故乎？配合未连。”（《周易参同契》第二十章）肯定了独阳不生、孤阴不长而且阴阳必须交合的道理。魏伯阳还用汞比喻元精，即人体之阴，称“河上姤女”，用铅比喻元气，即人体之阳，称“黄芽”。他说：“河上姤女，灵而最神，得火则飞，不见埃尘，鬼隐龙匿，莫知所存。将欲制之，黄芽

为根。”（同上）他以汞遇铅则化合成铅汞齐（丹）作比喻，说明阴（元精）阳（元气）双方必须交合，人体才能健康而充满活力。

在气功修炼过程中，也必须遵守阴阳法则。如人的体质有偏阴或偏阳之别，练功则应选择与其体质相应的功法。偏阴之人须补其阳，偏阳之人须滋其阴。同理，病人施功要针对病情。阳虚阴盛的病人要练益阳消阴的功法，阴虚阳亢的病人要练滋阴潜阳的功法。《养生肤语》说：“热病宜吐故纳新，口吐鼻入以凉之；冷病以存气闭息，用意生火以温之。”

②天人合一

依据易理，人与天地有相应关系，自然界的变化影响人的生命运动，人与自然界遵循共同的规律。《文言·乾》说：“夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”《彖·丰》亦说：“天地盈虚，与时消息，而况人乎？”天地人相统一的思想是中医学和气功学共同的基础。中医学认为人体气血运行、虚实盛衰受四时、月相、昼夜的制约。《素问·生气通天论》说：“故阳气者，一日而主外，平旦人气生，日中而阳气隆，日西而阳气已虚，气门乃闭。是故暮而收拒，无扰筋骨，无见雾露。反此三时，形乃困薄。”意思是人身阳气随日之出没而起伏，人的行为和摄生活动必须与之相适应。这是健身的基本原则。

在这种思想指导下，气功学强调施功要顺从阴阳二气与时消长的规律。就是说，练功要选取适当的时间，不同的季节有与之相宜的不同的功法，练功的“火候”也与时间因素密切相关。晋代葛洪认为，就昼夜而言，从夜半子时至日中午时为生气，从午时至子时为死气。吐纳功要在前六个时辰练，方有

益。在后六个时辰练则无益。葛洪的此一主张对后世有很大影响。内丹术对练功时间的要求比吐纳法更为严格，一般认为子时练内丹最为相宜。子时为一昼夜中阴极阳生之时，在人体，肾中真阳之气也开始发动。若在子时到来之前候气起火，就可借助天时，内外相合，使肾中真阳与心中真阴相交，达到水火既济，炼成内丹。

除时间因素外，练功还须考虑空间方位。依据先天八卦，乾南，坤北，离东，坎西。而后天八卦，则离南，坎北，震东，兑西。合而观之，南方属离、属乾。而离为日，乾为天，故南被视为天阳之方。因此，一般功法面南而练。由于太阳晨出东方，暮落西方，故也有人主张早晨练功面向东，黄昏练功面向西，以取天阳之德。

③圆道变通

《周易》以图象和文字系统地阐述了圆道思想。泰卦九三爻辞说：“无往不复。”《彖传·复》说：“复，其见天地之心乎！”认为循环往复是天地万物运动的基本法则，并且，世间一切矛盾都只能在循环中得到解决。循环运动畅通无阻，生化过程方能顺利进行。《系辞》说：“易穷则变，变则通，通则久。”所谓“变”和“通”，就是通过阴阳的消长转化，克服前进中的困难，使事物的往复循环得以完成。而循环过程的通畅，则是事物生命长久不可缺少的条件。

气功学将圆道观应用于人体，认为气血按一定规律绕周身循环运行，是人身重要的生理过程。因此，很多功法的直接效应正是在于消除闭塞，促使身体各部的气血通畅。内丹术功法的特点，就是通过练功使内气沿经络环周运转。其第一阶段称“小周天”，为练精化气，要求内气逆督脉而上，顺任脉而下，

历经尾闾、夹脊、玉枕三关，上下二鹊桥，上中下三丹田，完成一次循环。小周天又称“百日筑基”。完成筑基之后，可进入功法的第二阶段，即“大周天”。大周天为练气化神，要求气感不仅在任督二脉行走，而且要扩及到其他的经脉，进行更大的循环。

④八卦相错

八卦作为认识世界的模型和说理工具，被应用到中国古代许多学术部门。而气功学对八卦的应用尤为突出，这首先是因为八卦理论以阴阳为基础，与气功学相符合。另外，由于气功的本质和规律微渺难寻，至今尚未揭示清楚，因此古代气功家更须要借助八卦这种具有象征性和普遍性特征的模型，通过类比来加以说明。

东汉魏伯阳著《周易参同契》，系内丹术的经典。该书以《周易》八卦为基本理论，其开篇就说：“乾坤者，易之门户，众卦之父母，坎离匡郭，远轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道。”认定乾坤坎离四卦统摄阴阳，为万物生化之源，是把握内丹气功的关键。如小周天以后天八卦为指导。后天八卦图中，离南、坎北。南为午时，北为子时。内丹术以离代表心火，坎代表肾水，以任督二脉的上接点为人身之午，下接点为人身之子。小周天功的修炼，内气的流动感从人身之子时开始，向午时行走，再由午至子，往复循环。所以小周天又称“子午周天”。小周天功的目的是通过内气在任督二脉中的周流，使心肾相交，水火既济。用内丹术的术语表示，此为“以坎填离”。坎卦三爻中爻为阳，离卦三爻中爻为阴。经过小周天功的练习，人身之神、气、精得到调整而达于更佳的生命状态。这时坎离相交，坎卦之中爻与离卦之中爻互相错位，于是坎变

为坤三，离变为乾三，这样就由离南坎北的后天八卦图回到了乾南坤北的先天八卦图。后天八卦图中离上坎下，示火在水上，为未济☵☲之象。由后天恢复先天，表明人身得到纯化，已成“纯阳之体”。《悟真篇》说：“取将坎位心中实，点化离宫腹内阴，从此变成乾健体，潜藏飞跃尽由心。”这段话说的就是小周天功法的练功过程。

（胡奂湘）

八 易学与中国艺术及审美

（1）《周易》圆道观念对中国艺术的影响

中国思想史上的圆道观念认为，宇宙万物的运动变化具有往复循环的特征。圆道意识源远流长，早在原始文化中即已滥觞，但是通过哲学思维的形式，运用概念范畴等手段，明晰地予以表达出来，则自《周易》始。

《周易》包蕴的圆道观念，集中体现在卦象中阳爻“九”和阴爻“六”的相互转化上，体现在《乾》卦与《坤》卦的内在联系上，体现在六十四卦中二十八对“复卦”的构成规律上，还体现在《易经》卦爻辞对“无往不复”观念的反复宣扬上。圆道观念是《易》理的基本内容之所在。

《周易》圆道观念渗透到中国人知情意心理结构中，熔铸入中国传统文化的血脉中，不但影响到中国人探究宇宙万物奥秘的科技活动，而且也深刻影响到中国人表达对生活体验、感受的艺术创造活动。由此，无论是表情艺术、语言艺术或综合

艺术，凡中国古典艺术，我们均可从中体悟到圆道观念的感性显现。

①表情艺术领域

a. 舞蹈

纵观中国舞蹈艺术史，偏重于再现生活或模拟现实的舞蹈作品当然并非绝无，但古典舞蹈创作的主流毕竟是“舞以尽意”，亦即表现舞蹈家对生活的情感体验。《周易》圆道观念渗透进舞蹈创作领域，在独舞创作中可见，在群舞或组舞中同样也可见。

先看独舞的史料。东汉傅毅（武仲）《舞赋》描述独舞的场面云：“其始兴也，若俯若仰，若来若往，……其少进也，若翔若行，若竦若倾，……及至迴身返入，迫于急节，……体如游龙，袖如素蛾。黎收而拜，曲度究毕。”（《文选》232页）唐李群玉《长沙九日登东楼观舞》诗赞美“绿腰”舞的表演云：“南国有佳人，轻盈绿腰舞，……翩如兰苕翠，婉如游龙举，……低迴莲破浪，凌乱雪萦风，……唯愁捉不住，飞去逐惊鸿。”（见《舞蹈史话》46页）唐白居易《霓裳羽衣歌》叙述欣赏霓裳羽衣舞的审美感受云：“飘然转旋迴雪轻，嫣然纵送游龙惊，小垂手后柳无力，斜曳裾时云欲生。”（见《舞蹈史话》47页）通览以上三位诗人用诗的语言描述的几个独舞艺术形象之后，虽然我们对这几个舞蹈的某些细节，不甚了了，但其基本特点毕竟是清楚的，其一，在这三个独舞中，舞蹈家的空间运动线“婉如游龙举”，“纵送游龙惊”，其进退往来呈圆弧线推移；其二，舞蹈家的身段造型“若翔若行，若竦若倾”、“体如游龙，动若惊鸿”，多呈S型；其头肩与胯与膝足的势态，多呈“三道弯”。中国古典舞蹈中，这种以圆弧线空间走向为

美，以S形或“三道弯”的身段造型为美的审美趣味的出现，很难说与《周易》圆道观念的影响一无联系。

再看多人舞和组舞的有关史料。明张岱描述《浣纱记》传奇中的西施舞场面云：“西施歌舞，对舞者五人，长袖缓带，绕身若环，曾挠摩地，扶旋猗那。”（《陶庵梦忆》）《旧唐书·音乐志》叙述有一百多人参加的《破阵乐》舞场面云：“破阵舞图：左圆右方（组舞队形之左侧呈圆形，右侧呈方形），先偏后伍（前有战车，后有步卒），鱼丽鹅鹳（时而变化成横队，似《鱼丽阵》，时而变化成纵队，似《鹅鹳阵》），箕张翼舒（转而成箕形布列而两翼舒展），交错屈伸，首尾迴互，以象战阵之形。”由上述记载看，中国古代多人舞的空间造型有“长袖缓带，绕身若环”；组舞的空间造型则有“交错屈伸，首尾迴互”（队形交错变换，最后首尾相接，若环相衔）。这就是说，从多人舞和组舞艺术造型中均可见到S形线或圆弧线的变化流动。可见，即使是在集体舞中，圆道观念也有不可低估的影响力。

在笔者拜读到的有关中国传统舞蹈的论文中，许淑媛先生的《中国民族民间舞蹈美的规律初探》（载北师大出版社1981年版《美学讲演集》）给我留下极为深刻的印象。许先生在分析了东北秧歌、胶州秧歌和安徽花鼓灯等民族民间舞之后说：“民族舞最美好的东西都在起承转合之中。”又说：“为什么汉族舞都呈圆弧线？有的同志提出这是否与汉族图腾有关？汉族的图腾是龙，龙在古时就是蛇，所以汉族古典舞、民间舞的动律都是弧线、圆线的。”有关汉族古典舞与图腾的关系问题，似可进一步讨论。这里我想说的是，许先生提出“汉族舞都呈圆弧线”这一论断，似真正把握了中国传统舞蹈迥异于西方的根本

特征。

b. 书法

中国书法在章法方面，既讲究字与字之间的上下顾盼和左右相映，又讲究行与行之间的彼此照应和气脉通贯。用解缙的话说：“上字之与下字，左行之与右行，横斜疏密，各有攸当；上下连延，左右顾瞩，八面四方，有如布阵。”（《春雨杂述》、见《书法辑要》284页）。张绅的见解类似，他说：“古人写字，政如作文……终篇结构，首尾相应。……故羲之能为一笔书，盖谓《禊序》自‘永’字至‘文’字，笔意顾盼，朝向偃仰，阴阳起伏，笔笔不断。”（《法书通释》，见《书论辑要》283页）

中国书法在笔法方面亦颇有讲究。在古今名家就此发表的众多高论中，以下三位的意见尤其值得重视：宋书家米南宫的“无垂不缩，无往不收”说，近代书家黄宾虹的“落笔应无往不复，无垂不缩”说以及现代书家郭沫若的“逆入平出，回锋转向”八字真言。这几位书坛高手的上述论述，均涉及“复”道在笔法中的客观存在。

如果我们同意书法美的核心是在把握“意”与“笔”这一矛盾对立统一规律，而书家之“意”，诚如孙过庭《书谱》所言：其“阳舒阴惨，本乎天地之心”，具有“复”（《周易》《复》卦之“复”）的特性，由此受书家之“意”支配的笔法和章法在节奏韵律方面表现出往复循环的特征，呈现出圆道的光辉，也就不足为奇了。

②语言艺术

a. 诗歌

受《周易》圆道观的影响，中国诗人的情思表达，多回环

往复之态。反映到创作领域中，诗歌语言回抱反复，多A之B模式。例如：

《诗经·关雎》：“窈窕淑女，寤寐求之；求之不得，
寤寐思服。”

魏晋刘公干《赠从弟》：“亭亭山上松，瑟瑟谷中风；
风声一何盛，松枝一何劲。”

唐刘希夷《代悲白头翁》：“年年岁岁花相似，岁岁年
年人不同。”

宋欧阳修《啼鸟》：“花开鸟语辄自醉，醉与花鸟为友
朋。”

宋苏东坡《和子由澠池怀旧》：“人生到处知何似？
应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。”

宋杨万里《五月初二日苦热》：“人言长江无六月，我
言六月无长江。”

诗人情思萦绕回环，诗作语言多A之B模式，其间最极端例子，可推中国诗坛“特产”之“回文诗”。其中读之欣然有味者，有苏东坡《题金山寺》：“潮随暗浪雪山倾，远浦渔舟钓月明。桥对寺门松径小，巷当泉眼石波清。迢迢绿树江天晓，萋萋红霞晚日晴。遥望四山云接水，碧峰千点数鸥轻。”该诗自“潮”至“轻”正（顺）读是一首意境隽永的七律，由“轻”至“潮”倒（逆）读又是一首意境深邃的七律。有人将“回文诗”嗤之为文字游戏，殊不知这类作品在诗苑不绝如缕，除了与汉语单音节的特点有关外，更重要的是，此乃是《周易》圆道观念在诗坛的自然流露，其出现带有一定程度的必然性。

b. 散文

中国散文的写作讲究“起承转合”、首尾相顾。其中最极端的例子，当推明清八股文。八股文的程式为：破题，承题，起

讲，入题，起股，中股，后股，束股或大结。这一行文顺序又可归纳为“起、承、转、合”四字。清刘熙载《艺概》云：“起者，起下也，连合亦起在内；合者，合上也，连起亦合在内；中间用承用转，皆兼顾起合也。”（《艺概》177页）又云：“起笔无论反正虚实，皆须贯摄一切，然后以转接收合回顾之。”（《艺概》178页）

其实，散文（包括诗歌）讲究“起承转合”、首尾相顾，乃是中国艺术美创作和欣赏领域内的一个传统观点。梁刘勰《文心雕龙·章句篇》就强调“绝笔之言，追媵前句之旨”，主张文章写作须“首尾一体”，前后照应。时至今日，作家罗竹风在《议论文选析·序》（上海教育出版社86年版）中依然在强调这一写作技巧。他说：“在文章结构方面，起点、中段、结尾三者有机地组合起来”，“起点应当提出自己的论点”，“中段主要是阐释论据”，“结尾应与起点相互照应”。不论是古人刘勰，还是当代作家罗竹风，他们有关作文的经验之谈，说白了，都是在自觉或不自觉地宣传为文须循圆道的诀窍。

③综合艺术之戏曲

中国戏曲注重“以歌舞演故事”（王国维语），讲究唱、念、做、打“四功”和手、眼、身、法、步“五法”，其动作明显地带有程式化倾向。稍稍留心一下演员在舞台上表演的暗上虚下、大小起霸、开关门、上下楼、整冠理髻、趟马走边等动作，在具有舞蹈美的形式中，不难见到圆道的闪光。

试以台步为例，不论是旦角的云步，还是生角的蹉步方步，其运行路线均呈S形。再如武生“起霸”的理盔，老生“髯口”的理髯，旦角“水袖”的甩袖，在这些程式化动作中，手的运行路线（包括作为“手”的延长的“袖”）均呈弧线形。相比于

话剧动作的生活化和直线性，中国传统戏曲动作明显地表现出虚拟化和曲线性特点，处处显现出受圆道观念影响的烙印。

④实用艺术

a. 建筑

中国传统建筑的个体造型比较简单，但群体组合错落有致、变化多端，在世界建筑史上堪称别具一格。

我们在群体组合而成的北方四合院中，就不难发现圆道的闪光。如果你生活在北京，去拜访的对象是某座四合院的主人，那么你进大门（设于院落东南角或西北角），绕影壁，进二门，穿回廊，然后登堂入室，拜见主人，其运行路线明显地呈现S形。末了，辞别主人而返，其运行路线则又是S形。其实，不光是民居的深宅大院，就是政治色彩极强的皇宫、官署，或宗教气氛极浓的道观寺庙，其出入进退的运行路线，亦大体呈S形（或多个S形）。

在中国传统建筑个体立面中，有一由基座、屋身和屋顶构成的三段式。而其中屋顶风格最具中国特色：屋面反凹呈弧线形，屋角翘举呈弧线形。这一闪现着圆道光辉的建筑风格，至迟在周代即已初露端倪（有《诗经·斯干》“如鸟斯革，如翬斯飞”为证），而在今日江、浙、闽一带的民居中，依然在大放异彩。

梁思成先生对中国传统建筑的屋顶造型深有研究。他说：“因雨水和光线的切要实题，屋顶早就扩张出檐的部分。出檐远，檐沿则亦低压，阻碍光线，且雨水顺势急流，檐下亦发生溅水问题。为解决这两个问题，于是有飞檐的发明……屋顶的曲线不只限于‘翼角翘起’与‘飞檐’，即瓦坡的全部，也是微曲的不是一片直的斜坡。”（转引自杨辛、甘霖《美学原理》230

页)梁先生论述侧重于“飞檐”产生的实用背景。但“飞檐”的出现除实用价值之外,审美价值亦不可忽视。并且在实用和审美兼备的“翼角翘举”和飞檐曲扬的屋顶造型中,圆道观念的影响又是不可忽视的因素。

b. 园林

中国古典园林将自然美、人文美和艺术美熔于一炉,着力追求含蓄隽永的艺术意境,从而具有迥然不同于西方园林的风格特征。

古代匠师显然是受圆道观念的影响,他们在运用叠石凿池、建亭置阁、栽树(竹)种花(草)等手段造园时,尽力使平面布局虚实相间、层次多变,使空间造型起伏有序、错落有致。同时,又以迴廊、曲径、舟桥为中介,将各个景点委婉曲折地联接在一起。古诗云:“曲径通幽处,禅房花木深。”(常建《题破山寺后禅院》)“山重水复疑无路,柳暗花明又一村。”

(陆游《游山西村》)将这些原非吟咏园林的诗句借过来形容中国园林意境美,实在再贴切不过了。

中国园林的建造受圆道观念影响最突出的例子可推扬州个园。这座建于清初的园林,通过“叠石”的精心设计和巧妙安排,使时序(时)与景观(空)同步变换融于一体。游客进入个园,观石笋破土之景而联想及春光明媚,观石峰似云之景而联想及夏色正浓,观黄石斑驳之景而联想及秋意萧瑟,观宣石雪色而联想及冬寒雪飞。绕园一圈,周览“四季假山”,仿佛于瞬间经历了四季更迭,如若游兴正浓,再绕园一圈,那么,冬去春来,仿佛又经历了一年。

(韩林德)

（2）《易》象与中国艺术及审美

①“静中有动”的卦象与中国艺术之创作欣赏

据《易传》“大衍之数”章的有关文字，著占定卦的方法是：经“四营”（分二、挂一、揲四和归奇）而得一变，历三变而得一爻，历十八变得六爻而成一卦。换言之，著占定卦的过程是，由爻（爻象）而至卦（卦象）。无爻象就无卦象可言。

《系辞上传》说：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”意思即：圣人看到天下事物运动的复杂现象，仔细观变化的特点，在万变之中找出其不变的规律，画出爻画并加以文字说明（系辞），以断定吉凶，这就叫做“爻”。“爻也者，效天下之动也。”爻画是模拟表现天下事物之动、是模拟表现天地之道之变的。《系辞下传》说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”意即《周易》这部著作为了模拟表现天地之道的变化，在“六虚”的背景下，设定“六位”与“六爻”这一矛盾对立统一的“模式”。“六位”是在立体上面自下而上地依次标出“初”（阳、刚）、“二”（阴、柔）、“三”（阳、刚）、“四”（阴、柔）、“五”（阳、刚）、“上”（阴、柔）六级阶位，它体现为一般情况下“道”由低级向高级发展的运动情况。“六爻”是根据著占结果在“六位”上面所画的爻画，它体现为特定情况下“道”由低级向高级发展的运动情况。在未揲著之前，“六位”并无实际内容，故称“六虚”；揲著之后，“六位”有了具体内容，就有了或刚（阳）或柔（阴）这两类爻画，这就叫“六爻”。正因为“六爻”的或刚或

柔是由蓍占决定的，而蓍占结果，“六爻”的或刚或柔与“六位”的或阴或阳，有可能一致也有可能不一致，刚爻可能居阳位也可能居阴位，柔爻可能居阴位也可能居阳位。“六爻”在“六位”上的排列并无刻板公式，其变化是绝对的。

《说卦传》说：“兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”在这里，“分阴分阳”是指“六位”分为初阳（奇）、二阴（偶）、三阳（奇）、四阴（偶）、五阳（奇）和上阴（偶）。“六位”的分阴分阳是先设的、固定的。“迭用柔刚”是指“六爻”的或刚（阳）或柔（阴）完全由蓍占的结果决定。在《易》中，正是“六位”的阴（偶）阳（奇）布列与“六爻”的刚柔交错之间的矛盾关系，构成了《易经》六十四卦爻象的无穷变化。

在《易传》看来，天地之道是变化无穷的，模拟表现天地之道的爻象也是变化无穷的。“道有变动，故曰爻”，“六爻之动，三极之道也。”但是蓍占一旦开始，“六位”的爻画或刚或柔随之一一确定，当最终排列出“六爻”后，《易》卦的性质也就确定了。此时，“六爻”之“动”，也就转化为《易》卦之“静”了。用《系辞上传》的话说即：《易》“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故（事也）。”也正因为《易》卦是静止的、固定的，所以《易经》六十四卦的排列，即使次序有变（目前就已有通行本与帛书本的不同），也并不影响《周易》“彰往而察来”这一预测功能的发挥。

对于蓍占中由爻而卦，由六爻之“动”最终转化为《易》卦之“静”这一“立卦”奥秘，《易传》早就有所揭示。《系辞上传》说：“是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。”意即用作占卦的蓍草的性质变化莫测而神奇，蓍占所得

《易》卦的性质静止固定而明智；而“六爻”的特点则在于通过变化，而告示人以吉凶。

如果说，著占得六爻定一卦的过程，表现为由动（六爻）而静（卦），最后物态化为《易》之卦象。那么，观照玩味《易》的过程则表现为由静（卦）而动（六爻），从静止的卦象中体悟出六爻之动的神秘意味了。《系辞上传》说：“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以‘自天祐之，吉无不利。’”意即君子不论是日常居处还是有所行动，经常揣摩玩味卦象和卦爻辞，观照体悟《易》卦“六爻”的刚柔变化和所系占断辞，注意避凶趋吉，由此好像获得了上苍保佑一样，事事吉祥如意。

《易经》六十四卦的卦爻象具有“静中有动”的特性，是相当明显的。试以《乾》、《渐》、《咸》三卦为例；

☰ 乾：元，亨，利，贞。其六爻之象为神龙生命活动之写照；初九，“潜龙勿用”，神龙韬晦深藏，养精蓄锐；二九，“见龙在田”，神龙初露头角，出没田间；三九，“终日乾乾”，整天精神振奋，跃跃欲试；九四，“或跃在渊”，神龙审时度势，待机而动；九五，“飞龙在天”。神龙奋发向上，腾飞九天；上九，“亢龙有悔”，神龙翱翔穷极，力竭精疲。观照《乾》卦由初爻至上爻的六爻之象变化，展现于眼际的是一幅神龙生命活动的生动图画。人们从这幅图画中，可以悟介“天行健，君子以自强不息”（《乾》“象传”语）的哲理，也可以悟介“六爻发挥，旁通情也”（《乾》“文言”语）亦即触类旁通天地万物发展变化的一般情理。

☶ 渐：女归吉，利贞。其六爻之象为鸿雁栖飞行止由低而高、由近而远的生动写照。初六，“鸿渐于干”，鸿雁飞行渐

进至水涯边；六二，“鸿渐于磐”，鸿雁飞行渐进于磐石上；九三，“鸿渐于陆”，鸿雁飞行渐进至高平之地；六四，“鸿渐于木”，鸿雁飞行渐进至高树；九五，“鸿渐于陵”，鸿雁飞行渐进至山丘；上九，“鸿渐于陆”，鸿雁飞行渐进至九天云路。观照《渐》卦由初爻至上爻的六爻之象，展现于眼际的是一幅鸿雁由水涯飞至磐石、飞至高地、飞至树木、飞至山丘、最后翱翔于九天云路的生动画面。人们品味这一画面，不难悟介到“进得位，往有功也；进以正，可以正邦也”（《渐》“彖传”语）的修身养性、治国安邦的人生哲理。

䷞ 咸：亨，利贞，取女吉。其六爻之象则为新婚夫妇情意缱绻之写照。初六，“咸其拇”，触摸脚丫子；六二，“咸其腓”，触摸腿肚子；九三，“咸其股”，触摸大腿；九五，“咸其脢”，触摸后背部；上六，“咸其辅颊舌”，接吻又产。观照《咸》卦由初爻至上爻的六爻之象，展现于眼际的是一幅晏尔新婚的青年男女相亲相爱的绝妙图画。从这幅图画中，儒学大师荀子悟介到了“《易》之《咸》，见夫妇”（《荀子·大略篇》）的人生哲理。

应该说，著占定卦时由六爻之“动”转化为卦象之“静”，把玩《周易》时，由卦象之“静”转化为六爻之“动”这一动静互为转化的过程，与艺术的创作和欣赏过程有着相通一致之处。也正因为二者有着相通一致之处，所以《易》象对中国艺术和审美产生了相当大的影响。

受《易》象和《易》象论的影响，中国传统艺术将“静中有动”作为自己的美学追求，创造了一大批具有民族特色的艺术精品，为世界艺术宝库增添了独特的光彩。现以书画、建筑和诗词为例，择要说明如下。

书法、绘画和建筑等造型艺术作为空间艺术本来并不具有时间艺术（如音乐）那样的流动性。但是中国传统造型艺术追求“静中有动”之美，把艺术家对天地万物生机活力的体悟，借助于一定的物质手段，表现于艺术形象中，使静态的造型艺术“静中有动”、“栩栩如生”，洋溢着生命之光辉。

a. 书法

书法被美学界有些学者称作中国造型艺术中的“最高艺术”。作为呈现于读者面前的书法作品无疑地是静止的，但是在静止的卷面中，却蕴含着书法家对天地生机的深切体悟。所以书法精品犹如《周易》卦象一样，同样具有“静中有动”的特性。唐张怀瓘《书断》说：“夫卦象所以阴隲其理，文字所以宣载其能。卦则浑天地之窈冥，秘鬼神之变化；文能发挥其道，幽赞其功。”这段话里的所谓“卦象”，实含爻象在内；所谓的“文字”，则既指偏重于实用之写字，又指偏重于审美的书法。在张怀瓘看来，书法与《易》卦象一样，同样能“浑天地之窈冥，秘鬼神之变化”，同样能表现天地自然的生机活力。

如果说书法是中国造型艺术中的“最高艺术”，那么书法中的草书就是最高艺术“皇冠上的明珠”了。古往今来有不少人认为，草书可以将书法家对宇宙生机的体悟感受，酣畅淋漓地表现出来。唐韩愈《送高闲上人序》说：“天地万物之变，可喜可愕，一寓于书。”唐怀素《自叙帖》谈及临池挥毫，说是“奔蛇走虺势入座，骤雨旋风声满堂”、“笔下惟看激电流，字成只畏盘龙走”。在这里，大书法家借助于龙飞凤舞的墨迹，将强烈的情感体验全部灌注于艺术作品中，动（情感之“动”）转化为静（作品之“静”）。从艺术欣赏的角度讲，草书又最能激发观赏者的审美心理活动。观赏者透过墨迹，能够真切地感受到大

自然中生生不息的创造活动。蔡希综《书法论》说：“率府长史张旭……乘兴之后，方肆其笔，或施于壁或札于屏，则群象自形，有若飞动。”王世贞《弇州山人稿》说：“怀素《千字文》，字字欲仙，笔笔欲飞。”其实不光是草书，只要是书法精品，均具“静中有动”之美，均能给人以如同欣赏音乐那样的审美感受，用现代书法大家沈尹默的话说：“不论是石刻，或是墨迹，……凡具有生命的字，都有这种魔力。”

b. 绘画

南朝宋王微《叙画》说：“以图画非止艺行，成当与《易》象同体。”意即因为绘画并不居于技艺之列，所以成功的作品应该做到“与《易》象同体”的。那么，什么是《易》象之“体”呢？关于《易》象之“体”，一方面可以说是“神无方而《易》无体”，《易》道变化莫测、并无定体可言，但另一方面却又可以说，《易》是“阴阳合德而刚柔有体”的，静止的卦象中是蕴含着六爻阴阳刚柔错综复杂的运动和变化的。所以，说图画“与《易》象同体”，亦即肯定图画与《易》象一样须“静中有动”，须表现出天地自然的生机和活力。

c. 建筑

中国传统建筑中精品之美，有口皆碑。其成功的奥秘之一，即在“静中有动”，呈现出如同乐曲一样的节奏韵律。《系辞传》说：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。”《大壮》卦下《乾》上《震》，按照《说卦传》的解释，《乾》为天、为木果，《震》为雷、为龙。二者均为阳刚之象。先民由“穴居”发展为生息于木石结构的“宫室”，乃是奋发有为，不断创新的结果。而就卦爻之象言，《大壮》卦上为《震》，下一阳爻而上二阴爻，其爻画象

征屋顶巍然高耸、檐部举扬的飞动之态。

中国传统建筑的个体建筑，造型比较简单。但是就在比较简单的个体建筑中，仍然表现出中国百姓的强烈爱美之心。试看造型别出心裁的屋顶：曲线悠悠的飞檐，弧形翘举的屋脊，这一切赋予静止的建筑以禽鸟展翅欲飞的动感。《诗经·斯干》：“筑室百堵，西南其户……如鸟斯革，如翬斯飞。”相当形象地描绘了这种“静中有动”的建筑美之所在。

中国传统建筑中个体建筑的造型比较简单，但群体组合常带匠心独运。古代工匠在突出主体建筑的前提下，沿中轴线，往往精心配置高低参差不一、体量大小有别的各类附属建筑。由此，自前而后，整个建筑群起伏有序、错落有致，呈现出乐曲那样的抑扬顿挫的节奏和韵律。今天，我们站在北京景山顶上，鸟瞰故宫建筑群；或站在河南嵩山脚上，仰望中岳庙建筑，均能得到如同欣赏“江南丝竹”般的音乐美感。

d. 诗词

属于语言艺术的中国古典诗词，则以创造“静中有动”或“动中有静”的艺术意境，作为自己的美学追求。

宋沈括《梦溪笔谈》说：“古人诗有‘风定花有落’之句，以谓无人能对。王荆公以对‘鸟鸣山更幽’。……则上句乃静中有动，下句乃动中有静。”宋范晞文《对床夜语》说：“‘风定花犹落，鸟鸣山更幽。’前辈谓上句置静意于动中，下句置动意于静中。是犹作意为之也。刘长卿‘片云生断壁，万壑遍疏钟。’其体与前同，然初无所觉，咀嚼既久，乃得其意。”清金圣叹《批欧阳永叔词十二首》说：“余尝言写景是填词家一半本事，然却必须写得又清真又灵幻乃妙。只如六一词，‘帘影无风，花影频频动’九个字，看他何等清真，却何等灵幻。盖人

徒知帘影无风是静、花影频移是动，而殊不知花影移动，只是无情，正是极静；而‘帘影无风’四字，却从女儿芳心中仔细看出，乃是极动也。”

中国古典诗词注重意境之美。上述材料中，不论是静中有动的诗句，还是动中有静的诗句，其共同的特点是，注意捕捉眼前动静形成反差之景，以表现天地之间自然而然的生命活动。而在意境的锤炼上，则借助于动静反差所形成的意象，增添“象外之象”的审美层次，使读者于吟咏之际产生“味外有味”的审美感受。

②《易》象与象征

《易经》是一部占筮之书，直至春秋时代，人们依然运用它来预测吉凶。但是就《左传》、《国语》中的有关记载看，春秋时人运用《易经》（或称《周易》）以筮占时，已有两点值得注意的“创造发明”：其一，开始表露出将六爻一体的别卦看作由上下两个经卦重迭的观点。例如：《国语·晋语》载：司空季子云：“《坤》，母也；《震》，长男也。母老子强，故曰《豫》。”按，《豫》为下坤上震，坤为母，震为上男，是母老子强之象，这样的家庭，其乐也融融，故曰豫。又如《左传·昭公元年》载：医和云：“在《周易》女惑男、风落山谓之《蛊》。”按，在这里医和解释《蛊》卦卦象，《蛊》卦是下巽上艮。巽为风，艮为山，故《蛊》卦是“风落山”之象；巽为长女，艮为少男，故蛊卦又是“女惑男”之象。再如，《左传·昭公三十二年》载：史墨云：“在《易》卦雷乘乾曰《大壮》。”按，史墨解释《大壮》卦之卦象，《大壮》是下乾上震，震为雷，故史墨说“雷乘乾曰《大壮》”。其二，开始注意阐发卦象的象征意义。据今人李镜池和高亨的研究，《左传》与《国

语》引用《易经》筮占材料二十二条，涉及三十来个卦。它们言及卦象的象征意义为：

乾——天、天子、金、玉。

坤——土、马、母、帛、众、顺。

坎——水、夫、众、劳。

离——火、日、鸟、牛、公侯。

震——雷、车、兄、长男、足。

巽——风。

艮——山、言、庭。

兑——泽。

屯——厚、固。

豫——乐。

明夷——日。

比——入。

随——出。

《左传》《国语》所载春秋时人对《易经》卦象的上述两点阐发，在《易》学发展史上具有重要意义。首先，将六爻一体的别卦看成由两个经卦重迭，这为《易传》八卦说的产生，提供了方法论的启迪。其次，对卦象象征意义的阐发，为《易传》卦画符号象征系统的建立，提供了可资参考的理论框架。

在易学发展史上，《易传》（十翼）的出现带有划时代意义。《易传》的突出贡献在于，以理性精神对《易经》这部古老筮书作出全新的哲理解释。这“全新”的哲理解释涉及的内容极为广泛，与本文关系密切的观点是卦画符号与八经卦具有多层次的象征意义。

A, 爻画:

“—”象征阳、刚、奇等等。

“--”象征阴、柔、偶等等。

b. 八经卦：

象征 八经卦	八种自然物	人伦	人体	动物	功能属性	时令	方位	其它
三震	雷	长男	足	龙	动、起	春	东	略
三巽	风	长女	股	鸡	入、散	春夏之交	东南	
三离	火	中女	目	雉	丽、烜	夏	南	
三坤	地	母	腹	牛	顺、柔、藏	夏秋之交	西南	
三兑	泽	少女	口	羊	说	秋	西	
三乾	天	父	首	马	健、刚、君	秋冬之交	西北	
三坎	水	中男	耳	豕	陷、润	冬	北	
三艮	山	少男	手	狗	止	冬春之交	东北	

通览上表，可以发现《易传》对八经卦象征意义的引伸和发挥具有以下特点：

其一，象征意义的广泛性。八经卦既象征八种自然物，又象征人伦关系、人体器官、动植物、时令和方位，还象征事物的功能属性等。某种意义上讲，八卦的象征意义包罗万象、囊括万殊。

其二，象征意义的内在一致性。按照《易传》的看法，圣

人“作八卦，以通神明之德，以类万物之情”，“其称名也小，其取类也大”。八经卦的象征意义相当广泛，然而其间又顺理成章、条理井然。之所以能如此，关键在于《易传》作者据八卦之象“以类万物之情”，紧紧把握“类”概念而灵活运用之。

八卦的基本象征物为：乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽。但《易传》作者依据“方以类聚，物以群分”（《系辞上传》），“同声相应，同气相求，……各从其类”（《乾文言传》）的原则认定：甲，凡物与物之间声气相投（相通、相应）者为“同类”。例如：春，龙抬头，雷震，物动草萌。由此，春、雷、龙、动可统而归入《震》卦一类。乙，凡功能相同者为“同类”。例如：君为一国之主，父为一家之长，首为一身之统领。由此，君、父、首可统而归入《乾》卦一类。丙，凡事物之动态属性或静态属性相同者为同类。例如：天行健，马行亦健，所以“天”和“马”可归入《乾》卦一类；耳，月，弓，轮，均呈圆形或圆弧形，其静态属性相同或相似，所以它们均可归入《坎》卦一类。在《易传》看来，“八卦而小成”，然而“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”（《系辞上传》）。八卦之象是完全可以象征天下万物的。

总之，成书于殷周之际的《易经》，经过春秋时人的阐发，尤其是经过《易传》的理性发挥，筮占之书变成了哲理之书。春秋时人对《易》象的象征意义的开掘，尤其是《易传》对《易》象的象征意义的系统阐发，扩大了《易》象象征性的影响，对中国艺术和审美的发展，产生了巨大而深远的影响。

受《周易》以及其它典籍的影响，象征手法在中国古典艺术中随处可见。试以绘画、戏曲和建筑为例，略作介绍如下。

中国绘画中，常见松竹梅“岁寒三友图”、松竹梅兰（或梅兰竹菊）“四君子图”以及“松鹤图”。这类绘画作品，都具有浓厚的象征色彩。在中国人看来，松竹经冬不凋，兰四季长绿，梅则傲霜斗雪，画家为它们传神写照，可象征文人士大夫所追慕推崇的坚贞、孤介、清高的品质。松龄久长，“鹤寿千岁”（《淮南子·说林训》），艺术家为它们传神写照，可象征中国老百姓所企盼的寿考和多福。纵览中国绘画史，南宋杨补之的《四梅花图》、元王冕的《墨梅图》、清吴昌硕的《梅花图》、元郑思肖的《墨兰图》、宋文同的《墨竹图》、明徐渭的《竹菊图》、明朱鹤的《松鹤图（雕塑）》等，均是以梅兰竹菊等为题材，借以象征人品、节操以及美德的传世名作。

在中国戏曲中，象征手法亦随处可见。在京剧舞台上，以一根象征马，以一桨象征舟，以四个（或八个）“龙套”象征千军万马，以几个圆场象征历经千山万水，这类象征手法早就为“戏迷”甚或“戏盲”所熟知。

在中国古典建筑中，象征手法的运用亦十分普遍。明清北京，在城南建天坛以祭天，在城北建地坛以祭地，在城东建日坛以祀日，在城西建月坛以祀月。这种“天”南“地”北、“日”东“月”西的空间布局和象征意义，显然是依据“先天八卦方位图”和接受《易传》易象说的影响。据“先天八卦方位图”所示：乾南坤北，离东坎西。而据《说卦传》所言《易》象说：乾为天，坤为地，离为日，坎为月。可见明清北京城建天坛在南、建地坛在北、建日坛在东、建月坛在西，这些建筑所具象征意义，与《周易》有极密切的关系。

明清北京紫禁城（今称故宫）中有些重要建筑的布局和定名，也受到《易》象说的影响。紫禁城内廷部分，沿中轴线依

次矗立着乾清宫、交泰殿、坤宁宫。乾清宫是皇帝起居之所，坤宁宫是皇后起居之所。据《说卦传》所言：乾为天、为君、为父，坤为地、为母。这两座宫殿起名，乃“法天象地”。另外，这两座宫殿之间的交泰殿，则典出《易·泰卦》。据《泰卦·彖传》所说：“天地交而万物泰。”据《泰卦·象传》所说：“天地交，泰。”所以，该殿起名“交泰”，乃象征天地交通、阴阳和合，包含有大吉大利的意义。

③《周易》与“对”

a. 《易经》（通行本）卦象的形式美——对称与对比。唐孔颖达在《周易正义》中指出：“今验六十四卦，二二相耦，非复即变。‘复’者，表里视之，遂成两卦，《屯》《蒙》——《需》《讼》——《师》《比》是也；‘变’者，反复唯成一卦，则变以对之，《乾》《坤》——《坎》《离》——《大过》《颐》——《中孚》《小过》之类是也。”这就是说，在《易经》六十四卦中，有四对（8个）卦属“变”卦，其余二十八对（56个）卦属“复”卦。我们试将成对“变”卦和成对“复”卦的卦象构成形式作一剖析，即可发现其所蕴形式美。

先看四对（8个）“变”卦：构成“变”卦关系的四对卦（见上述孔颖达举例），当其成对上下排列时，其爻画奇偶（阴阳）一一对比（上卦之初爻与下卦之初爻呈对比，……上卦之上爻与下卦之上爻呈对比）。又，构成“变”卦关系的8个卦，其自身爻画上下呈对称（初爻与上爻对称，二爻与五爻对称，三爻与四爻对称）。

再看二十八对（56个）“复”卦：构成“复”卦关系的二十八对卦（见上述孔颖达举例），当其成对上下排列时，若在两卦之间划一“中行”，并以此为中轴线，那么上下两卦的爻画则呈

对称（上卦之初爻与下卦之上爻对称……上卦之上爻与下卦之初爻对称）。

b. 《周易》经传的语言美——对偶

《易经》卦爻辞中有一些对偶工整的文句，例如：《履》卦“六三”云：“眇能视，跛能履。”《大过》卦“九二”与“九五”云：“枯杨生稊，老夫得其女妻”；“枯杨生花，老妇得其士夫”。《明夷》卦“上六”云：“初登于天，后入于地。”《损》卦“六三”云：“三人行则损一人，一人行则得其友。”《归妹》卦“上六”云：“女承筐，无实；士刲羊，无血。”

《易传》中对偶工整的文句，屡见不鲜。例如：《系辞上传》云：“仰以观于天文，俯以察于地理。”《系辞下传》云：“尺蠖之屈以求信也，龙蛇之蛰以存身也。”《乾·文言传》云：“同声相应，同气相求；水流湿，火就燥；云从龙，风从虎；……则各从其类也。”《杂卦传》云：“《乾》刚《坤》柔，《比》乐《师》忧”，“《震》起《艮》止”。“《革》去故也，《鼎》取新也”，“《离》上而《坎》下也”等等。

受《周易》卦象形式美的影响，中国传统造型艺术中广泛运用对称和对比手法。例如明清北京紫禁城（今故宫），以南北中轴线为基准，东西两侧分别建有文华殿与武英殿、东六宫与西六宫等建筑，这些建筑或对称或对比，呈现形式美。在传统工艺品中，则有“阴阳鱼图”、“鸾凤图”、“龙凤图”、“鱼龙变幻图”等艺术精品，其造型均具或对比或对称之形式美。中国古代服饰图案中，对比与对称一类形式美手法，更习见不鲜。

受《周易》以及其它典籍的影响，中国古代诗文在修辞上则广泛运用对偶手法。梁刘勰至为欣赏《易传》的对偶文句，

他在《文心雕龙·丽辞篇》中说：“《易》之《文》《系》，圣人之妙思也。序《乾》四德，则句句相衔；龙虎类感，则字字相俪；乾坤易简，则宛转相承；日月往来，则隔行悬合；虽句字或殊，而偶意一也。”刘勰这段文字涉及《易传》四处文字：其一，《乾》卦《文言传》论《乾》四德者：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。”刘勰认为这段文字“句句相衔”。其二，《乾》卦《文言传》述物以类相感段：“水流湿，火就燥；云从龙，风从虎。”刘勰认为这段文字“字字相俪”。其三，《系辞传》所叙乾坤易简之语：“乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从。”刘勰认为以上所述“宛转相承”。其四，《系辞传》论“日往月来”一段文字：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”刘勰认为《系辞传》上述这段文字“隔行悬合”。显然，刘勰对《周易》修辞所运用的对偶排比手法，是相当赞赏的，他精心撰写的《文心雕龙》这部巨著中就大量运用对偶文句，即是明证。

刘勰之后，在诗文领域中提倡对偶者，大有人在。例如，唐上官仪论诗有“八对”，他说：“诗有八对：一曰的名对，‘送酒东南去，迎琴西北来’是也；二曰异类对，‘风织池间树，虫穿草上文’是也；三曰双声对，‘秋露香佳菊，春风馥丽兰’是也；四曰叠韵对，‘放荡千般意，迁延一介心’是也；五曰联绵对，‘残荷若带，初月如眉’是也；六曰双拟对，‘议月眉欺月，论花颊胜花’是也；七曰回文对，‘情新因意得，得意逐情新’是也；八曰隔句对，‘相思复相忆，夜夜泪沾衣，空叹复空泣，朝朝君未归’是也。”正是诗坛这种对“对”的追求和提倡，使近体律诗的出现，具有现实可能性。

还需指出的是，明清以后，社会上出现了一大批专门指导读书人掌握对偶（对仗）诀窍的普及读物，其中较习见的如：车万育的《声律启蒙》，杨林兰的《声律发蒙》和传为李渔的《笠翁对韵》等。

清纪昀在《〈文心雕龙〉评》中曾发表过一段发人深省的话。他说：“骈偶于文字为下格，然其体则千古不能废。”说“骈偶于文字为下格”，可能是因为“此道”在华夏几乎三岁小孩就会，普通而又普通；说“然其体（骈偶之体）则千古不能废”，又该如何理解呢？我的看法是：骈偶之体在汉语文中“不能废”，无疑与汉语文字的基本特点有关。汉字是由“象形”发展起来的表意文字，一字一音（字即词），单文具义。这一基本特点为古典语言艺术创造形式美提供了理想的条件。但是更重要的是，“骈偶”之体“不能废”，是由于中国传统哲学中“物必有对”观念的根深蒂固的影响（论证从略）。这一“物必有对”观念，渗透到审美和艺术领域，表现于造型艺术，便有伏羲女娲交尾图（汉画像砖）等的出现；表现于语言艺术，便是文人笔下骈俪文的乐此不疲。而“物必有对”的观念意识，在《易经》中即已初露端倪。可见，中国传统艺术表现出来的尚“对”（对偶、对称和对比）倾向，如若寻根溯源，很难不追寻到《易经》那里去。《易经》对中国文化的影响，可谓大矣！

（韩林德）

（3）《易》数和文学艺术

“筮，数也。”对中国艺术和审美产生深刻影响的《易》数，

至少包含以下两方面内容：其一，著占“立卦”中所涉具体数字；其二，《易传》归纳的圣人“作《易》”所涉奇偶相参、刚柔交错的形式律。

① 著占所涉具体数字与中国艺术

秦汉以后，随着《周易》身价日增，封建统治者利用《周易》中原本就不乏神秘色彩的《易》数，进一步予以比附，然后将其运用到封建王朝的一些重大政教活动中，其中包括宗庙、神坛和皇宫等重大政教建筑的兴建中。

明堂属封建王朝的重大礼制性建筑。《淮南子·泰族训》说：“昔者五帝三王之蒞政施教，……仰取象于天，俯取度于地，中取法于人，乃立明堂之朝，行明堂之令，以调阴阳之气，以和四时之节。”《白虎通》说：“天子立明堂者，所以通神灵，感天地，正四时，出教化，宗有德，重有教，显有能，褒有行者也。”可见明堂乃天子法象天地、制定政令和推行教化之所。为实现这一礼制性建筑的上述政教功能，统治者在明堂的规划设计、结构布局方面，大量采用《易》数，以突出明堂的象征意义。试以东汉光武帝时期所建洛阳明堂为例。据《黄图》所载：“明堂方百四十四尺，法坤策也，方象地；屋圆楣径二百一十六尺，法乾之策，圆象天。”在明堂的内部布局中，太室平面边长六丈，取《易》之老阴数；室径长九丈，取《易》之老阳数。整个建筑处处散发出《易》数的神秘色彩。

北京天坛，原是明清两代帝王祭天祈年（年，穀熟也）之所。鸟瞰这一宗教色彩极浓的建筑群，沿南北中轴线，依次排列着圜丘坛、皇穹宇、祈年殿和皇极殿等建筑。其中圜丘坛属天坛主体建筑之一。稍加留意，即不难发现这座主体建筑通体闪烁《易》数的神秘色彩。

圜丘坛是一座由三层汉白玉砌成的圆石台，其中台阶数、台面直径数、扇形石板数以及栏板数，一律采用奇数（天数），以象征该建筑用于祭天这一功能特性。圜丘坛呈圆形，累计三层，每层四面设有台阶，各九级。上层台面的直径为九丈，名“一九”；中层台面直径十五丈，名“三五”；下层台面直径二十一丈，名“三七”。这三个尺寸安排，巧妙地将一位数之内的“一三五七九”五个“天数”全部容纳其间。上中下三层台面直径之和为四十五丈，又暗合《乾》卦“九五”之爻名。在《易》《乾》卦，“九五”为“飞龙在天，利见大人”，乃大吉之爻，象征事物发展的最完美阶段。圜丘正中镶嵌一“太极石”，象征昊天中心之所在。围绕“太极石”，漫砌九重扇形石板，凡四十五个九块，合计405块。在这里，“四十五个九块”，再一次暗合《乾》“九五”爻名，又是大吉大利。另外，圜丘四周栏板数亦有讲究，上层为72块，中层为108块，下层为180块，合计360块，暗合《易》“大衍之数”章所述乾坤之策之总数，象征一年360日。除圜丘坛之外，天坛祈年殿等建筑的规划设计中，也同样大量采用了《易》数。

②“圣人作《易》”所涉奇偶相参形式律与中国艺术

《易》源自蓍占。在蓍占中，巫史据“数”以定“象”，观“象”以断吉凶。《系辞上传》说：“极数知来之谓占。”所指即巫史在蓍占中藉借“数”的变化以“彰往而察来”这一事实。

本来，从理论上讲，自然数的排列和延伸具有无限性。那么，自然数的排列延伸之中有没有基本规律可循呢？《易传》的回答是肯定的。《系辞上传》云：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得各有合。”意思就是说，在自一至十的自然数中，一三

五七九为天数（“天”），二四六八十为地数（“地”），其中天数（奇数）和地数（偶数）各居“五位”，它们相互配合（“合”），互为依存，一起构成了自然数排列组合的基本规律。

《说卦传》还进一步提出：“昔者圣人之作《易》也，幽赞神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。”意思即是说，“圣人之作《易》”是借助蓍占进行的。所谓“参天两地而倚数”，就是指五个天数（一三五七九）中取“三”为代表（“参天”），五个地数（二四六八十）中取“二”为代表（“两地”），通过“三”和“二”的交错排列，以组合成各种卦象。《说卦传》的这个观点，用《系辞上传》的话说即：“参伍以变，错综其数；通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。”意即通过天数和地数参杂组合（“参伍”之“伍”指各五位的天地数）、奇数和偶数的错综排列，组成各种卦象，藉以模拟反映天下万物的变化。《系辞传》和《说卦》所言，实为同一码事。

《说卦传》所谓“观变于阴阳而立卦”，则是对“参天两地而倚数”这层意思的进一步发挥。《易》在由数字卦发展为六十四卦的过程中，由于周末春秋时代的阴阳观念的介入，爻画一和--由原来代表奇偶进而又发展为代表阴阳。由此，巫史在蓍占中，借助于数的奇偶差别同爻画的阴阳变化，来确定卦象，并以此决断吉凶。所以《说卦传》这一整段话，事实上包含着以下意思，在《易》中，正是“三”（奇数之代表）与“二”（偶数之代表）的参杂组合，阳（刚）与阴（柔）的交错排列，形成了能够模拟反映天地人事变化的六十四卦卦象。

这里须插上一句，通行本《易经》六十四卦中，阳爻“九”与阴爻“六”在卦体上下六位的推移变化，若从数量编码的角度讲，也就是奇数（天数“三”）与偶数（地数“二”）的参差排

列、交错组合。换言之，奇偶交错、阴阳错杂、刚柔参差这一爻画组合的形式律，是《易经》六十四卦数量编码节奏变化的本质所在。从一定意义上讲，唯有认识这一点，才能把握《易》数变化之道的深层奥秘。

《易》奇偶（数）交错、阴阳参杂这一本质形态渗透到艺术和审美领域内，直接导致于“整齐之中见变化”这一中国艺术精神孕育与诞生。我们在中国律诗、书画和建筑、园林等门类艺术中，均可见到这一艺术精神之闪光。

以中国律诗为例。

中国律诗着力追求“整齐之中见变化”之美，这具体表现在律诗讲究声调铿锵、文字对偶和音步参差上。对偶问题已放到《易》象一节叙述，这里着重谈其它两点。

a. 律诗之声韵铿锵

中国诗在由古体向近体律诗发展的进程中，有两个重要环节值得注意：其一，梁代沈约、周颙等人突破先秦宫商角徵羽“五声说”的框框，从字音审读的实际出发提出“四声说”，这在诗歌韵律史上具有里程碑的意义。

到了唐代，又有学者在“四声说”的基础上提出“平仄说”，将“四声”（平上去入）划分为平与仄（不平）两类声调。由“四声”进而区分为“平仄”两类声调，从某种角度讲，乃是以《周易》等典籍为代表的中国传统思维奇偶、阴阳“二分”观的又一实际运用。

其二，区分“平仄”，这仅是诗由古代向近体迈进的必要前提，关键则是中国诗人据此进一步提出，平仄两类声调在诗句中须交错排列。亦即：第一，平仄在本句中须交错；第二，平仄在对句中须对立。例如，五言律诗平仄结构特点为：五律的

平仄有四个类型，这四个类型可构成两联，即：仄仄平平仄，平平仄仄平；平平平仄仄，仄仄仄平平。由这两联的错综变化，即可构成五律的四类平仄格式。七言律诗平仄结构特点为：七律的平仄也有四个类型，这四个类型亦可构成两联，即：平平仄仄平平仄，仄仄平平仄仄平；仄仄平平平仄仄，平平仄仄仄平平。由这两联的错综变化，即可构成七律的四类平仄格式。（以上参阅王力《诗词格律》“诗律”章）我们从五七律平仄构成形式中，可以明显地发现律诗中平仄交错这一根本特征。

需要着重说明的是，写作诗歌，强调平仄交错，肯定声调铿锵，这无疑地符合中国人的审美要求。但从另一个角度讲，这一审美要求之能成为事实，又是《周易》奇偶交错、阴阳参杂这一编码规律在诗歌领域的推广应用。《易》数对中国艺术的深刻影响，于此可略见一斑！

b. 音步参差：

在中国诗歌史上，四言、五言、六言、七言、八言以至九言等形式，均曾在诗坛“露峥嵘”，然而最受人欢迎的却是五言和七言这两种形式。

详细分析和论述五言、七言之受人欢迎的原因，显然超出本文范围。这里仅结合《周易》研究课题，简单提示以下一点：五律的音节分配为二三，七律的音节分配为二二三，或径直分配作四三。用音韵专家王力教授的话说：“实际上，五字句和七字句都可分为两个较大的节奏单位，五字句分为二三，七字句分为四三。”（《诗词格律》）例如：李益的诗句：“别来——沧海事，语罢——暮天钟。”崔颢的诗句：“晴川历历——汉阳树，芳草萋萋——鹦鹉洲。”五律和七律的音节可作

如此划分，显然是受《周易》奇偶相参、阴阳（刚柔）交错形式律影响的结果。五律和七律区分为奇偶两大音律单位之后，音节错落，音步参差，音调铿锵，于整齐之中见变化，这也完全符合中国人之传统审美情趣。

（韩林德）

九 易学与史学

（1）《周易》卦爻辞中的商周史迹和历史 变革思想

现在已知我国最早的甲骨文，乃商朝后半期殷代帝王利用龟甲、兽骨进行占卜的一种卜辞，也间或有少量与占卜有关以及其他偶然的记事文字。这种所谓甲骨卜辞，虽然不是什么历史记载，但因为它的数量繁多（15余万片），内容丰富，又因为时代较早，无疑是研究我国古代史，特别是研究商代历史的最重要的直接史料。

可是，历年各地出土的301片西周甲骨文，有卜辞，但为数不多，绝大部分是与占卜有关系的记事刻辞。根据甲骨上所载史迹和文献记载研究，西周甲骨主要为文王时期、武王成王康王时期、昭王穆王时期的遗物。西周甲骨对商末周初不少重大事件都有记载，可以说是商末周初历史活动的“大事记”。

因此，周初统治者，为了教诲其后嗣，指导史巫根据历年存放于“金縢之匮”中的卜辞以及其他文献，编写而成的六十四卦爻辞，不仅保留了不少商周史迹：如“高宗伐鬼方，三年克

之，小人勿用”（《既济·九三》）；“震用伐鬼方，三年，有赏于大国”（《未济·九四》）；“帝乙归妹”（《泰·六五》、《归妹》）；“王用亨于岐山”（《升·六四》）；“箕子之明夷”（《明夷·六五》）；“已日乃革之，征吉无咎”（《革·六二》）；“东邻杀牛，不如西邻之禴祭实受其福”（《既济·九五》）等等。还反映出周人的历史变革、事在人为的思想。

①天命无常、“革命”合理、常怀忧患意识

殷人迷信上帝、鬼神，殷王事无大小，无不占卜，这在甲骨文里表现得非常明显。这就是说，殷人是十分相信天命的。殷纣王在西伯戡（战胜）黎，形势对殷很不利，而殷民又不安定的危急时刻，还狂言：“呜呼！我生不有命在天！”（《尚书·西伯戡黎》）可是，在《周易》三百八十四条爻辞中，却和殷人不同，特别突出历史变革、天命无常、“革命”合理：

《泰·九三》：“无平不陂，无往不复。”

唐孔颖达《周易正义》：“无有平而不陂、无有往而不复者；犹若无在下者而不在上，无在上者而不归下也。”

《明夷·上六》：“不明晦，初登于天，后入于地。”

《周易正义》：“上六居明夷之极，是至闇之主，故曰不明而晦。本其初也，其意在于光照四国；其后由乎不明，遂入于地，谓见诛灭也。”

《革·九四》：“悔亡，有孚改命吉。”

唐李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“革而当，其悔乃亡。《传》以比桀纣，汤武革命，顺天应人，故改命吉也。”

因而，《周易》爻辞告诫后嗣存不忘亡、常怀忧患意识。

《否·九五》：“其亡其亡，系于苞桑。”

明来知德《周易集注》：“其亡其亡者，念念不忘其亡，

惟恐其亡也。丛生曰苞，丛者聚也，柔条细弱，群居成丛者也。桑止可取叶养蚕，不成其木，已非樟、楠、松、柏之大矣；又况丛聚而生，则至小而柔者也。以国家之大，不系于磐石之坚固，而系于苞桑之柔小，危之甚也，即危如累卵之意。

这种观点含有变化、发展、“革命”的积极因素，对商殷僵死的、一成不变的天命崇拜是个重大的修正。

②殷鉴不远，民心可畏，存亡事在人为

周初统治者所以能提出这种观点，是专恃天命、虐用人民的殷纣王终于覆亡的事实教育了他们，使他们切实领会了天命是渺茫的，民心向背才是现实的。请看：

《革·九五》：“大人虎变，未占有孚。”

《革·上六》：“君子豹变，小人革面。”

这两条爻辞意为：纣王苛政猛于虎，将帅凶残如猛兽，驱赶徒兵去冲锋，徒兵临阵却叛变。故而，统治者应重视民意，争取民心；只要人民不反对，天命就可以长保。

《益·九五》：“有孚惠心，勿问元吉，有孚惠我德。”

清王引之《经义述闻》：“《尔雅》曰：‘惠，顺也。’有孚惠心者，言我信于民，顺民之心也。有孚惠我德者，言民信于我，顺我之德也。”来知德曰：“德者，益下之政也。”

这种历史变革、事在人为的思想，对几千年的中国史学产生了不可低估的影响。

（李大用）

（2）先秦时期史官通《周易》

中国史学还处在初创时期，就和《周易》结下了不解之

缘。先秦时期，史官是具有两种身份的人。一方面，史官担任着“记言”、“记行”的职责，要求做到“书法不隐”，就这一点说，他和巫祝不同，表现出“世俗人”的品格。另一方面，史官兼掌卜筮之事，因而又具有巫祝的身份。所以文献上常常将史巫、史祝并称。《周易》就有这样的记录：“巽于床下，用史巫纷若。”（《巽·九二》）《左传·定公四年》载：“祝宗卜史，备物典籍，官司彝器。”《左传·昭公十八年》载：“使公孙登徙大龟，使祝史徙主祔于周庙，告于先君。”这是史巫、卜史、祝史并称的记载，像这样的文字在先秦文献中屡见不鲜。所以，西周时期的史官就成了掌握和收藏《周易》的人。直到春秋时期，王室衰微，大国争霸，史官流散，才有“周史以《周易》见陈侯者。”（《左传·庄公二十三年》（公元前672年））从此，《周易》始传布诸侯国。

先秦史官在政治上的地位，一般地说是不会高的，像西周王朝史佚那样的人不多。但史官有历史知识、通《周易》，对现实了解，又担任着“记言”、“记行”的任务，他们对国家的政治、军事、文化的斗争能发挥作用。《左传·昭公二年》记载：晋国的大夫韩宣子访问鲁国，在太史那里看见《易象》与《鲁春秋》两部书，发感慨说：“周礼尽在鲁矣！吾乃今知周公之德，与周之所以王也。”清洪亮吉《春秋左传诂》：“《易象》郑众、贾逵等或以为卦下之彖辞，文王所作；爻下之象辞，周公所作。”可见，《易象》即今之《周易》。看见《周易》和《鲁春秋》才知道周公的伟大品格和周朝得天下的原因，可见韩宣子已把《周易》和《鲁春秋》当作认识历史、评价人物同样重要的典籍。因而，史官一方面记载历史，一方面又依《周易》卦爻辞的历史变革思想，通过解释卜筮结果的办

法评论历史和现实生活中的各种事件，预占历史的趋向，从而对现实给予积极的影响。例如：

《左传·昭公三十二年》：“公薨于乾侯，…赵简子问于史墨曰：‘季氏出其君，而民服焉，诸侯与之，君死于外，而莫之或罪也。’对曰：‘…社稷无常奉，君臣无常位，自古亦然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦雷乘乾曰《大壮》䷡，天之道也’。”

鲁昭公被季孙氏赶出，住在乾侯，结果死在那里。史墨引用《周易》来评论这件事，把变动时期君臣地位改变看作是天经地义的事，是“正大”之道。这正是那个时代的特征。这正表明《周易》卦爻辞的历史变革思想对于史官认识历史大变动时期的特征的指导意义。再如：

《左传·襄公二十八年》记载：郑国派大夫游吉到楚国聘问，被楚人拒绝，要郑国国君亲自来。子太叔归，复命，告子展曰：“楚子将死矣，不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久得乎？《周易》有之，在《复》䷗之《颐》䷚曰：‘迷复凶。’其楚子之谓乎！欲复其愿，而弃其本，复归无所，是谓迷复，能无凶乎！”

这是游吉引用《周易》的《复·上六》爻辞，评论楚王贪而又骄，恃强凌弱。他认为政德是国君应该抓住的根本，作为一个国君竟然抛弃了根本，还要恃强凌弱以满足自己的权势欲，就好比一个人迷失了道路而想回来，却不知道回到何处，这就必然导致不吉的后果，所以楚王不可能长久。这也表明《周易》卦爻辞存亡事在人为、以德化民的观点对游吉观察、预料诸侯兴衰和历史人物命运所起的指导作用。

《左传·宣公十二年》记载：晋国的彘子违反中军统帅桓子的部署擅自出兵，知庄子以《师·初六》爻辞“师出以律，否臧凶”为据推论说：“执事顺成为臧，逆为否。…有律以如己也，故曰律。否臧且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。”因此，他得出结论曰：“此师殆哉！”晋国的知庄子引用《师·初六》爻辞说明彘子违反军队纪律必然失败而招祸。

可见，《周易》卦爻辞对史官观察、预占历史事件产生了多种影响。第一、用对卦爻辞解说的办法评论事件。第二，《周易》卦爻辞中的历史变革、事在人为的思想，使史官较好地体察出历史大变动时期历史变化的趋向。第三、用《周易》卦爻辞中的殷鉴不远、民心可畏，存亡事在人为的观点观察，预占诸侯兴衰、历史人物的命运。所谓“八卦可以识吉凶，知祸福”（《淮南子·要略》），只是一种形式，先秦史官和后人有些已明白这层秘密：孔子曰：“不占而已矣。”（《论语·子路》）荀子曰：“善为《易》者，不占。”

（李大用）

（3）《易传》的历史变通思想

经历了战国时期社会经济、政治、思想大变革的《易传》作者在历史认识上富有特色的观点，是变通的思想。《系辞上》：“生生之谓易。”万物皆新陈代谢、生生不已，是谓变易。作者认为《周易》之“易”即变易之义，以其讲万物皆变之道也。“易”本有变易、不易、简易等解释，实则“易”的中心观念是“变”，“变”而后“通”。所以《系辞下》：“《易》，穷则

变，变则通，通则久。”此举《易》道以明变化之必要。作者认为《周易》的道理是穷极就出现变化，变化就能畅通，畅通就可以长久。《易传》用变通的思想谈自然、论人事，天（自然）和人（人事社会）都是变通的，同具有变动的特征。历史也是在变通中向前发展的。

《易传》认为自然和社会的变通表现出盛衰的变动。《泰·九三象》：“无平不陂，天地际也。”意为地平极则险陂，天行极则还复，此乃天地之法则、自然之规律。《丰·彖》：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况乎鬼神乎！……”“天地变化，草木蕃。”（《坤·文言》）作者认为以宇宙事物之运动言之，日中则西斜，月满则亏缺，天地间之万物皆一盈一虚，随时消长；而况人之家、国岂有长盛而不衰，长存而不亡哉；而况鬼神岂有长享一姓之祭祀，长赐一姓之福祿而不衰哉。这都是说盛衰变化是一个普通的法则。

《革·彖》：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。《革》之时大矣哉。”作者认为改革乃自然界和社会的普遍规律，但必须适应时的需要。天地应时而革，所以四时成。汤武应时而革桀纣之命，所以顺天应人。这是用变通的观点说明社会变革、历史兴亡的必然；也是对《周易》的历史变革思想的发展。

历史既有盛时，《否·彖》：“‘泰，小往大来，吉亨。’则是天地交而万物通也；上下交而其志同也；内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”作者认为天气下降，地气上升，天地相交。天地相交，则万物各遂其生，此自然界之泰（通）。君上之意达于下，臣下之意达于上，上下相交。上下相交，则上下同心。君臣上下之关系如此，则国家昌隆，此是国家之

泰。君子在朝内，小人在朝外，君子之道盛长，小人之道衰消。朝廷有此现象，则国家昌隆，此亦是国家之泰。历史也有衰时，《否·彖》：“‘否之匪人，不利君子贞，大往小来’。则是天地不交而万物不通也；上下不交而天下无邦也。内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”观察历史兴衰，是《周易》的主旨，也是中国历史上的一个优良传统。

《易传》对历史变化趋向的看法，在《系辞下》第二章中，明白地反映出来，现据黄寿祺、张善文《周易译注》译文引录于下：

古时候伏牺氏治理天下，……发明了编结绳子的方法而制成罗网，用来围猎捕鱼，大概是吸取了《离》卦（网目相连而物能附丽）的象征吧。伏牺氏去世，神农氏继起。他斫削树木制成耒耜的钉头，揉弯木干制成耒耜的曲柄，这种翻土耘田农具的好处，可以用来教导天下（百姓耕作），这大概是吸取了《益》卦（木体能入而下动）的象征吧。又规定中午为墟市时间，招致天下的百姓，聚集天下的货物，交换贸易然后归去，各人都获得所需的物品，这大概是吸取了《噬嗑》卦（上光明下兴动而交往相合）的象征吧。神农氏去世，黄帝、尧、舜先后继起。他们会通改变前代的器用、制度，使百姓进取不懈，（在实践中）神奇地变化，使百姓应用适宜。黄帝、尧、舜改进服制，让人们穿着长垂的衣裳而天下大治，这大概是吸取了《乾》《坤》两卦（上衣下裳）的象征吧。他们挖空树木成为船只，削制木材成为桨楫，船只桨楫的好处，可以用来济渡难以通行的江河，就能直达远方而便利天下，这大概是吸取了《涣》卦（木在水上而流行如风）的象征吧。他们驾御牛、乘坐马，拖运重物，直达远方，用来便利天下，这大概是吸取

了《随》卦（下能运动而上者欣悦）的象征吧。他们设置多重屋门而夜间敲梆警戒，以防备暴徒强寇，这大概是吸取了《豫》卦（设双门敲小木而为豫备）的象征吧。他们砍断木头作为捣杵，挖掘地面作成捣臼，捣杵、捣臼的好处，万民可以用来舂米为食，这大概是吸取了《小过》卦（上动下止）的象征吧。他们弯曲木条并在两端牵系弦绳作为弓弧，削尖树枝作为箭矢，弓箭的好处，可以用来威服天下，这大概是吸取了《睽》卦（事物乖睽而用威制服）的象征吧。远古的人居住在洞穴而散处野外，后代的圣人制造房屋，改变了过去的居住方式，上有栋梁下有簷宇，用来防备风雨，这大概是吸取了《大壮》卦（上动下健而大为坚固）的象征吧。古时候丧葬的办法，只用柴草厚厚地裹缠死者的遗体，埋在荒野之间，不堆坟墓，也不植树木，没有限定的居丧期数，后代圣人发明棺槨，改变了过去的丧葬习俗，这大概是吸取了《大过》卦（大事不妨过厚）的象征吧。远古的人系结绳子作标记来处理事务，后代圣人发明契刻文字，改变了过去的结绳方式，百官可以用它治理政务，万民可以用它稽查琐事，这大概是吸取了《夬》卦（断事明法）的象征吧。

此章论述古人因卦象而创立器用、礼法之事。作者将传说中原始社会人物视为历史上之帝王，将劳动人民的创造发明记在此辈帝王圣人名下，将劳动人民之智慧与实践归功于卦象的启示，纯是唯心主义的历史观。但文中所言“制器”典故，虽不出自“卦象”，却可借以窥探远古时代人们的田渔舟车、衣食住行等方面的劳作生活情状。从“结绳”到“书契”的进化，更勾勒出一条我国古代文字起源的线索。这些，均为研究上古史提供了重要的旁证资料。而且，作者对历史进化的观点，也是值得

总结的。首先，历史是进步的，古代不是一个完美的黄金时代。其次，历史的进步性表现在人们衣食住行条件的逐步改善，社会从渔猎经济到种植经济。随之，交换发生、文字发明，国家的一些机器也产生了。所以，《易传》的历史变通思想有着进化的观点。至于尧、舜以后的历史怎样变化？作者没有说，“这也可以说是半截子的古代进化论”（白寿彝《中国史学史》）。战国后期的《韩非子》大体上也是这样来描述古代历史的，但他明确提到上古、中世、当今的变化趋向。

《系辞下》：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾，其道甚大，万物不废。惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”作者先推测《周易》作于文王与纣之时；然后集中论析“其辞危”的深意。文中提出知所畏惧使人平安，掉以轻心将导致倾覆的观点；章末以自始至终保持惕惧，其要旨归于慎求“无咎”作结，揭示了《周易》卦爻辞的要旨；发挥了《周易》卦爻辞中天命不常、“革命”合理、常怀忧患意识的观点。

《易传》作者以历史变通的思想观察历史的变化、趋向，认为这种认识对治理国家有重要的意义。这是“前言往行”总结的深化。“夫《易》彰往而察来。”（《系辞下》）彰往，表明往事也。察来，观察未来也。记载往事的歷史是预见未来的条件。考察历史要“明于忧患与故”、进行“顺乎天而应乎人”的变革（《革·彖》）。“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒（音特tè）。圣人以顺动，则刑罚清而民服。”（《豫·彖》）所谓以顺动就是顺应变动的趋向。治理国家，能顺应历史潮流，则刑罚清明，万民服从。因而，“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。”（《系辞上》）此言圣人有以见到

天下事物之运动变化，而观察其会合贯通之处，从而推行社会之典章制度。“通变之谓事。”（《系辞上》）此言通事物之变化，采取行动，是谓之事。作者强调对历史变通的认识，对治理国家有重大的意义。

《易传》对历史兴衰的总结也值得重视。第一、国家兴衰存亡在人事作为。《坤·文言》：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。臣弑其君、子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来渐矣。由辩之不早辩也。”《系辞下》：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”作者以战国时期“臣弑其君，子弑其父”的历史大变革中，发展了《周易》“其亡其亡，系于苞桑”的观点，总结出教训：安危存亡、荣辱之故，在人事作为。第二、国家治理要亲贤人、远小人。《师·上六·象》：“‘小人勿用’，必乱邦也。”第三、亲临、保民的观点。《师·象》：“君子以容民畜众。”《临·象》：“君子以教思无穷，容保民无疆。”言君子应教民、思民，至于无穷，容民、保民，至于无疆。

《易传》关于历史经验的总结为后人所重视。以后的历学家常引用这些观点来分析历史的兴衰变化。

（李大用）

（4）司马迁的“究天人之际，通古今之变”思想

秦汉之际，社会发生重大演变，不仅是“五年之间，号令三嬗”（《月表序》），而且陈胜佣耕，他所遣王侯将相竟灭

秦。不仅汉高祖刘邦起自匹夫，而且汉初开国功臣也大都出自社会下层。这些变化给人们、特别是史官提出了两个尖锐的问题，即天人关系和古今变化。

司马谈学《易》于杨何，司马迁传父学，精《易》、《春秋》。《太史公自序》：“《易》以道化，……故长于变。”盖亦以“易”为变易之义，指“《易》，穷则变，变则通，通则久”（《系辞下》）诸字句。《司马相如传赞》：“《春秋》推见至隐；《易》本隐以之显。”《史记索隐》引虞春《志林》：

“《春秋》以人事通天道，是推见至隐也。《易》以天道接人事，是本隐以之明显也。”可见他的“究天人之际，通古今之变”思想，也是以人事明天道，又以天道说人事，完全得力于《易传》、《春秋》。

“究天人之际”就是究天与人的关系。首先，司马迁肯定了“夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪，故曰：‘四时之大顺，不可失也。’”（《太史公自序》）。

同时，他又通过对实录史事的具体叙述，对天道提出了质疑。《伯夷列传》为七十列传之首，以议论为主，中心思想是对“惩恶佑善”的天道提出了质疑。按传统的天道观念，是惩恶佑善，但现实社会却往往是好人遭殃，坏人享福。对这不公平的世道，司马迁提出了愤怒的质问。苍天佑善吗？像伯夷、叔齐那样的人，“积仁絜行而饿死。……天之报施善人，其何如哉？”司马迁对苍天发生了尖锐的质问：“余甚惑焉，傥所谓天道，是邪？非耶？”这一质问，实际上是在提示七十列传是讲人事活动的，支配历史发展的是人而不是天。《项羽本纪》与《高祖本纪》是两篇传记性质的《本纪》，相互衬映，构成了

强烈的兴亡对比。楚亡汉兴的根本原因不是天意，而是人心的向背决定了事业的成败。《太史公自序》明确地指出：“子羽暴虐，汉行功德。”项羽一系列杀人屠城的倒行逆施导致了他的失败。所以司马迁在《项羽本纪赞》中批评项羽至死不悟，指出项羽将其失败归咎于“天亡我”是十分荒谬的。在《高祖本纪》中，他进一步通过刘邦之口直接说出了天意不能支配人谋。刘邦说：

“夫运筹帷帐之中，决胜于千里之外，吾不如子房。镇国家，抚百姓，给饷餉，不决粮道，吾不如萧何。连百万之军，战必胜、攻必克，吾不如韩信。此三者，皆人杰也，吾能用之，此吾所以取天下也。项羽有一范增而不能用，此其所以为我擒也。”

这段话最明白不过地说明了刘邦得天下是他善于用人的结果。天意不能支配历史的变迁，同样不能支配个人的祸福。

可见，司马迁“究天人之际”的主要思想是讲天人相分，旨在阐明成败兴衰在于人心向背。司马迁出于对天道的怀疑而“究天人之际”，强调历史研究以人物为中心，原原本本地总结人为的历史经验，探寻治乱之源，成为古代史学的优良传统。

“通古今之变”这命题与董仲舒宣扬的“天不变，道亦不变”是针锋相对的。“变”是司马迁史学思想的核心。他认为宇宙间一切事物都在“变”，只有用“变”的观点才能探索事物的本质和规律。为了认识历史之“变”，他提出了一系列研究方法和理论，如“详今略古”、“详变略渐”、“综其终始”、“原始察终”、“见盛观衰”等等。统括为一句话，就叫“通古今之变”。

“变”是历史的本质。这种“变”的理论决定了司马迁用发展

变化的眼光看待人类社会的历史，他名之曰“变”、曰“渐”、曰“终始”。“变”，指社会不断地进化和发展，“渐”，指的是进化和发展的运动过程；“终始”，指的是因果关系。《十表》的结构和内容就鲜明地反映了司马迁“详今略古”和“详变略渐”的历史观点。“详变略渐”是突出“变”，如秦汉之际作《月表》，就是突出“变”。《月表序》：“太史公读秦汉之际，曰：初作难，发于陈涉（胜），虐戾灭秦，自项氏（项羽），拨乱诛暴，平定四海，卒践帝祚，成于汉家。五年之间，号令三嬗，自生民以来，未始受命若斯之亟也。”这讲的是剧烈变革之世的历史应该好好总结。《六国年表序》：“然战国之权变亦有可颇采者，何必上古。”《高祖功臣年表序》：“居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同。”一方面讲以古为镜，一方面又讲古今不同，不可混同古今，表现了司马迁“通古今之变”的朴素辩证法思想。司马迁特别重视对秦朝历史的总结，就是为汉世作镜子的。

司马迁著《史记》之时，正值汉家隆盛时期。人们歌舞升平，但社会已经潜伏着严重的危机。既然司马迁认为人类社会发展的一个个里程是因果相联的，那么治乱兴衰就是有规律可循的，所以他给自己提出了“稽其成败兴坏之理”（《报任安书》）的任务。他说：“《春秋》之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不胜数。察其所以，皆失其本已。故《易》曰：‘失之毫厘，差以千里’，故曰：‘臣弑君，子弑父，非一旦一夕故也，其渐久矣。’”由此可知，司马迁所说的正是《周易·大畜·象》所说：“君子以多识前言往行以畜其德。”那些做错事的人，都是“不知其义”，就是说不了解这件事的本质。要了解历史事件的本质，就要“多识前言往行，以畜其德”。若要“知成败兴坏之理”，就要到处吸取前人的经

验。“原始察终，见盛观衰”就是探寻“成败兴坏之理”的方法。所谓“原始察终”，就是追原其始，察究其终，把握历史演变全过程来看它的原因、经过、发展和结果。所谓“见盛观衰”，就是在兴旺的时候，要看到它转化的起点。司马迁正是用这八个字来观察人类社会的发展。要洞悉历史的发展过程，不仅要作贯通的研究，还要划分段落来考察。前一段历史是后一段历史发展的原因，后一段历史是前一段历史发展的结果。十表具体地划分了司马迁所认识的历史发展阶段。《三代世表》、《十二诸侯年表》，是古代史表，略推三代；《六国年表》和《秦楚之际月表》，是近代史表，着重总结秦朝兴亡的历史经验；《汉兴以来诸侯表》是现代史的专题表，概括本朝政治的得失。这三大段历史的详略层次极为分明。建立历史年代学，把贯通的历史划分断限，“原始察终，见盛观衰”，这是司马迁“通古今之变”的重要内容，具有把历史叙述引向科学化轨道的重大意义。他的这一理论与实践，是空前的创造，是那个时代进化论的进步史观的最高水平。

（李大用）

（5）章学诚进化论的进步史观和

“六经皆史”说

章学诚（1738年—1801年）是乾嘉时代杰出的史学家。他继承和发展了《易传》的历史变通思想。

《文史通义·易教中》：“孔仲达曰：‘夫《易》者，变化之总名，改换之殊称。’先儒之释《易》义，未有明通若孔氏者也。……《易·革·象》曰：‘泽中有火，君子以治历明

时。’其《彖》曰：‘天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。’历自黄帝以来，代为变更，而夫子乃为取象于泽火，且以天地改时、汤武革命为《革》之卦义；则《易》之随时废兴，道岂有异乎？”“穷则必变，变必求通，而后可以垂久，凡事莫不然也。”（《文史通义·三史同姓名录序》）他认为，社会的演进，历史的变革，王朝的更替，都有客观的必然趋势。

他进而指出，“人之初生，至于什伍千百，以及作君作师，分州画野，盖必有所需而后从而给之，有所郁而后从而宣之，有所弊而后从而救之。牺（伏牺）、农（神农）、轩（黄帝）、颡（颡项）之制作，初意不过如是尔。法积美备，至唐、虞而尽善焉，殷因夏监，至成周而无憾焉。譬如滥觞积而渐为江河、培塿积而至于山岳，亦其理势之自然；而非尧、舜之圣，过乎牺、轩、文、武之神，胜于禹、汤也。……当日圣人创制，只觉事势出于不得不然，一似暑之必须为葛，寒之必须为裘，而非有所容心，以谓吾必如是而后可以异于圣人，吾必如是而后可以齐名前圣也。”（《文史通义·原道上》）章学诚在这篇文章里试图探寻历史发展的规律，当然，由于阶级和时代的局限，在当时他并未能做到，也是不可能做到的。但有一点他是看到了，即上古与中古人所重视的问题完全不同。他说：“上古详天道而中古以下详人事之大端也。”（《易教中》）“详天道”和“详人道”确实是上古和中古人们在思想意识上的最大差别，“详天道”的时代，人们对于国家的盛衰兴亡无不看作是由上天安排，而“详人事”的时代，则强调人的主观能动作用。这两者的区别，不仅反映在国家大事、日常生活上，而且也反映在历史著作上面。章学诚能够看出这个差别，自然是他在研究社会发展中的一大发现。

至于社会为什么会有这样的变化，他虽仅仅只说“时异势殊”、“时会使然”而“不得不然”，但这在当时来说也是了不起的。因为他已经明确地认为历史发展的趋势不受上天主宰，也不是由圣君贤相所决定，这对君权神授这种“天命论”是无情的打击。从这个观点出发，他进而论证典章制度的演变和学术文化的发展，也都取决于社会发展的必然趋势。

因而，他特别推崇司马迁“究天人之际，通古今之变”的治史之道。他主张研究事变，要解决后来的事变，六经里没有，可以取六经的用意做参考，观察众人的所需、所郁、所弊来解决。他的目光在借古通今，借古是“智以藏往”，通今是“神以知来”，可见他重在通今。所以，他主张史家著述之道“贵知其意”，“固将纲纪天人，推明大道，所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥”（《文史通义·答客问上》）；“故善言天人性命，未有不切于人事者。三代学术，知有史而不知有经，切人事也。”（《文史通义·浙东学术》）既然《六经》是先王“旧典”，孔子不过根据这些“典章”、“政典”加以整理，那么当时也就不会像后世那样奉为神圣不可侵犯的经典。“《六经》之名起于孔门弟子”、“儒家者流乃尊‘六艺’而奉以为经。”（《文史通义·经解》）这里他既论证了古代无私人著作，无经史之别，人们知道的只有史而不见有经，《六经》只不过是孔子对先王之“旧典”加以整理而已，同时又指出了《六经》之名起于孔门弟子，这当然是后来之事。

章学诚“六经皆史”说的意义，首先在于它扩大了历史研究、史料搜集的范围。因为《六经》既然都是先王的“政教典章”，无疑都是研究当时社会政治制度的重要史籍。“六经皆

史”的“史”作“史料”之“史”理解。

当然，“六经皆史”的“史”，又具有“经世”之“史”的内容。孔子所以删订《六经》，目的在于“存道”、“明道”、“以训后世”，让后人从先王政典中得知治国平天下的道理。因而章学诚认为，在研究《六经》时，应从《六经》具体事实中去领会其精神实质，为当前政治服务，切不可死守经句，泥于古义，专摘名物训诂而脱离当今之人事。

综上所述，我们说“六经皆史”的“史”，既具有具体的历史事实、历史资料的“史”，又具有抽象的、经世致用的“史”。正因为如此，我们才说它为历史研究、史料搜集打开了广阔的天地。

“六经皆史”说的另一重要意义在于它一面反对宋学的空谈，一面又反对汉学的流弊。我们认为章学诚“六经皆史”说是针对空谈性命的宋学和务求考索的汉学两种不良学风提出的，主要锋芒是指向汉学流弊。

在封建统治非常顽固的乾嘉时代，一般学者守口如瓶，终日钻在故纸堆中做训诂名物工作，整个学术界处在万马齐喑的状态。章学诚标新立异，不为当时学风所囿，反而高唱“经世致用”，大谈“六经皆史”，要把学术变为切合实际，有益于当时社会风教的活学问。这种主张，对于学术发展无疑是有好处的，在学术思想上占有一定的地位。

（李大用）

第六编 易学中的思维方式

一 形式逻辑思维

(1) 卦爻中的演绎逻辑

逻辑是思维的形式，也是现实过程的规范化。三段式表现着总体和个体关系的一个方面：从总体必备的性质推出个体必备的性质：

人都要死

所以秦始皇也要死

球是圆的

所以排球是圆的

这一般是从总体推向个体。这里所谓的总体，对于更大一个范围，则又是个体：人是动物中的个体，球是体育器材的个体。

使我们的思想一直向着更大的范围前进，则可进到某一顶点。如人、球一直向总体前进，则可达到一个顶点，它们都是物。

每一步进展，概念的内容都会发生一些变化。对变化的看法，各人不同。通常看法是，个体一步步走向总体，它的性质

也一步步丢掉，所谓外延越大，内涵越少。也有一种看法，则认为总体概念包含着个体的一切性质，如人，包括了张三、李四；男人、女人，黑人、白人……的一切性质。不管怎么变，变，是谁都不否认的。

变到顶点，概念的性质会发生较大变化。如通常情况下，种瓜得瓜，种豆得豆，用公式表示，即： A 产生 A 。

瓜、豆、人、狗、跳蚤，它们的总体，从哪里产生？这时就是“非 A 产生 A ”。中国古代命题是：“物物者非物”，即使物成为物的，自身不是物。

物再往总体前进，和无形无象的存在一起，通称为“有”。仅说这个总体的（或称一般的）“有”，则有不能生有，无才能生有。

这是王弼这位重要易学家的命题，对哲学和易学都有重要影响。

上述情况表明，中国古代形式化的思维，有自己的某些特点。这些特点目前研究还非常不够，所以本编之介绍多属探索性的。

《周易》开始于爻和卦。考古已发现，甲骨中有六画的卦。有人也主张先有六画卦，然后拆开成三画卦。然而宋代朱熹就推测过，认为是先有爻，后有卦；先有三画卦，后有六画卦。至今我们仍然认为，朱熹的推测是有道理的。

从爻到卦的进展，反映着古人思维的某种形式。这种形式在最初画卦的人们那里，可能是无意识的，他们或许经过了多种多样的尝试，画过两爻一组的卦，画过四爻、五爻，甚至七爻、八爻的卦，最后，选定了三画、六画的卦作为定式，到《易传》，将二爻、八卦的进展总结为这样一种思维形式：

太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

在此以前，《老子》书中提到了一种思维模式，“道生一，一生二，二生三，三生万物”。

依老子的定式，人们曾作出过各种理解。但也可理解为逐一增加的形式： $1 + 1 = 2$ ； $2 + 1 = 3$ 。至3，到一顶点，发生根本转变，生万物。这个定式的规则是“逐一增加”。

《周易》卦爻产生的实际状况，使它不能同意这一“逐一增加”的模式。

一个分成两个。这两个又是两个一，一是可分两个的，而两个一则可分四个。作成三段式，则：

一可分为两个；

二中的一也是一；

二中的一也可分为两个。

二中有两个一，当然可分为四个，于是作成一个思维定式：

一生二，二生四，四生八。

这里的规则是：“一生成二”。

《老子》的模式和《易传》的模式在现实中都有自己的基础。

比如一可生二。《庄子》中“一尺之捶，日取其半，万世不竭”。当然，我们在现实生活中还可寻出许多例子，特别是在科学昌盛的今天。

汉代形成了较为完整的天地生成说。这个天地生成说最引人注目的环节是元气剖判，轻清上浮、重浊下降、成为天地。这个环节，与《周易》的“太极生两仪”在形式上可说完全一致。所以后人常常把太极解释为元气，而太极、两仪、四象、八卦，则反映了混沌剖判至万物化生的过程。

但实际上，太极、两仪、四象、八卦的规则是“一生二”，至八为止。八定吉凶，生大业。汉代的天体演化论在元气之先，则有个虚廓或无的阶段。因为逻辑推演到万物的始点，则这个始点的产生只能推到无。从无中产生元气，到天地剖判，中间还有一连串过程，经过许多阶段，产生好几种因素，如太易、太始、太素、太初，各家说法不尽一致。这些元素混沦成一，又剖判为二，成为天地。天地而下，没有四、八的阶段，也不再遵守“一生二”的规则，而是“细缊”生物，如同男女构精。它和《老子》中“天地生万物”，“天地相合生甘露”的命题相一致。

所以，这种天地生成论做成数与形的模式，与太极、两仪只有部分重合。因为二者对象不同。而汉代之天地生成论主要是来自对世界的观察。而逻辑，不过是对思维和现实过程的规范化。

在太极、两仪、四象、八卦之旁，刘歆用太极说和音律数相结合，作为一个天地生成模式。他说，太极元气，含三为一。所以从太极开始，以3为率，逐次增加：1，3，9，27，81，243，729，2187，6561，19683，59049，177147。刘歆说，这是“阴阳合德，气钟于子，化生万物”的过程。所谓“气钟于子”，就是元气从“子”，即十二地支之初开始。

这本是古代计算律数的三分损益法所得各律数的分母值，与天地化生万物不相干的。所以沈括讽刺刘歆说，某甲拣了一段朽腐的棒锤，不知何物。某乙告诉他，这是古代圣人防风氏的胫骨。于是某甲募钱为此修了“胫庙”，供那个朽棒锤。沈括说，刘歆这里的议论，和建胫庙一样。

刘歆把音律数之分母说成万物化生的过程，是附会。但这

里的逻辑思维却无可隐匿。他的规则是“一可生三”。其他方面，从一始点开始，（老子是道，《易传》是太极），以确定的规则推演，到某一顶点（三，八卦，177147）发生变化，不再继续原有之原则。

三段论是传统逻辑之代表，但只反映现实和思维中一部分关系：从总体推出个体。此外的判断，就不一定用三段论。如：他比我高。这也是个逻辑判断。现代有些学者又提倡历史逻辑。他们从人类的历史发展中寻找逻辑规则。如波普尔的“证伪”论，库恩的“范式”论，黑格尔的正反合，也是一种历史逻辑。

历史逻辑是将历史发展的某些方面作为规范模式，作为观察其他事物的出发点、框架。在易学中，这样的努力开始于《序卦传》。

“序卦”，就是对卦序的论述。马王堆帛书本的发现使大家明白《易经》的卦序原本不只一种，所以现在通行的卦序，仅是古代各种卦序排列方式之一，而且很可能是在《易传》形成的时代，按《序卦传》作者的意思排列的。

《易经》中的爻辞，有些可能反映了作者的一些历史逻辑观念。如乾卦爻辞，从“潜龙勿用”到“见龙在田”，“飞龙在天”，到“亢龙有悔”，似乎在一个卦象中，反映了某一事物发展的全过程。又如渐卦，“鸿渐于干”，“鸿渐于陆”，“鸿渐于木”，“鸿渐于陵”等等，也体现某一事物的演进过程。但《易经》中，这样的卦爻辞不多。而从总体上，《易经》作者们似乎并未想到以卦序象征什么。

但《序卦传》说，乾坤屯蒙需讼师比……到既济、未济这个卦序，反映了某种历史的发展。它从天地生万物开始，也就

是从乾坤二卦开始，依次描述了物在一生中的种种经历。在《序卦传》作者看来，“盈天地之间者惟万物”。那么，描述了物的发生、发展，也就描述了一切，即“弥纶天地之道”。

乾坤之后是屯，屯表示“物之始生”，始生之物必稚嫩，所以下接蒙卦。蒙，就是幼小稚嫩；稚嫩的物一定要进行养育，所以下接需卦。需，讲的是饮食之道；饮食一定要引起争执，所以下接讼卦。讼，就是争执；争执必然有许多人参加，所以下接师卦。师，就是众的意思；众一定要有亲疏之分，所以有结党抱团之事，因此下接比卦。比，就是朋比，结党的意思。结党者一定要有畜养，给他们一定的生活条件，所以下接小畜。畜，就是畜养。畜养众多的人，所以有了礼仪，下接履。履，就是践履；践履，是实行礼仪；履礼然后泰然，所以下接泰。泰，是通泰；物不可能永远通泰，所以下接否；物不可能永远否，所以下接同人……

往下的叙述，有悲欢离合，也有劳苦安乐，俨然一部人生的生活史。自然，也可以是一个国家，一只动物。最后既济表示完了，未济表示未完，因为下一个生命途程即将开始。

这是《序卦传》作者对卦序的理解，也可能如今通行的卦序是《序卦传》的作者们所编排的。无论如何，把《易经》从爻到卦的演进，把卦序的编排，看作某种历史过程，则是秦汉时代许多易学思想家的观念。在他们看来，这个历史过程不是杂乱无章的，而是有一逻辑的顺序。这个历史的逻辑显然来自现实的历史。来自现实历史的过程一旦被作成程序，就成为人们观察历史的逻辑模式。

宋代邵雍彻底发挥了“一生二”的原则，把太极、两仪的模式一直推演到六十四卦。他把用这个原则作成的六十四卦卦序

作成卦气图，描述一年四季气候的往复循环运动。四季一个循环也是植物的一个生命途程，所以卦气图又可描述植物一生的历程。用于历史，这个卦序又可描述天地一次开辟到一次终结的历程，其间自有王朝代兴，人一生的悲欢离合。从而把从爻到卦以“一生二”为原则的演进与某个对象一生的逻辑历程，即《序卦传》所描述的原则，统一起来了。

邵雍的方法，程颢曾加以研究，结论是：不过是“加一倍法”罢了。所谓加一倍法，就是以“一生二”为原则的逻辑推演。然而邵雍的一生二原则不是无限地进行下去。一生二，二生四，四生八，八生十六，十六生三十二，三十二生六十四，达到顶点，一生二的原则往下就不再运用。

在万物化生问题上，邵雍一生二的原则似乎仅到八卦为止。在这里，他又遵循事实的指导去创造逻辑程序。

两仪生四象以后，他把阴阳属天，刚柔属地。阴阳刚柔各分太少，于是天有太阳少阳太阴少阴，地有太刚少刚太柔少柔。邵雍把分成太少的阴阳刚柔看作是物的内在性质，其表现为四种物。天上的四种是日月星辰，地上是水火土石，论气候有风雨露雷，论生物则有飞走草木。它们都是天上四象与地上四象的表现。如图：

太阳 乾	太阴 兑	少阳 离	少阴 震	少刚 巽	少柔 坎	太刚 艮	太柔 坤
日	月	星	辰	石	土	火	水
暑	寒	昼	夜	雷	露	风	雨
性	情	形	体	木	草	飞	走
.....		

四象的表现远不只以上几种，它表现于各类事物，如皇帝王霸、士农工商、仁义礼智、一十百千等。朱熹说，邵雍处处都把事物看作四片。邵雍在这里没有用五行。看作四片，那是他对世界观察的结果。这“四片”乃是他推演出世界万象以及万象秩序的出发点、基础。比如无生命物，乃是水火土石相互配合的产物，有生命物乃是走飞草木相互配合的结果。如图：

	石	土	火	水
石	石石	石土	石火	石水
土	土石	土土	土火	土水
火	火石	火土	火火	火水
水	水石	水土	水火	水水

	走	飞	草	木
走	走走	走飞	走草	走木
飞	飞走	飞飞	飞草	飞木
草	草走	草飞	草草	草木
木	木走	木飞	木草	木木

图表中那双重的项目，表示一个物有双重属性。如“走飞”之物，可能鸡类；“木草”之物，比如灌木。这样去说明事物，比单纯分草、木、禽、兽，要细致多了。

这样的看待世界，决不是仅从太极、两仪可推演出来的。但邵雍却借太极两仪推出四象，然后以四象为基础，使它们一一配合。四象以上，太极是出发点，原则是一生二；四象以下，四象是出发点，逻辑原则是“一一相配”。一一相配当然可比之《易传》之男女构精，但实际来源还是他对世界的观察。

用这种方法，邵雍说明了世界的各个方面。下面四图，仅是几例而已。

邵雍还由此去说明人类社会的秩序及政治状况。如“士士”之人相当于“仁仁”之人，相当于“一一”之人。“一一”之人一个顶

	皇	帝	王	霸
皇	皇皇	皇帝	皇王	皇霸
帝	帝皇	帝帝	帝王	帝霸
王	王皇	王帝	王王	王霸
霸	霸皇	霸帝	霸王	霸霸

	士	农	工	商
士	士士	士农	土工	士商
农	农士	农农	农工	农商
工	工士	工农	工工	工商
农	商士	商农	商工	商商

	仁	义	礼	智
仁	仁仁	仁义	仁礼	仁智
义	义仁	义义	义礼	义智
礼	礼仁	礼义	礼礼	礼智
智	智仁	智义	智礼	智智

	一	十	百	千
一	一一	一十	一百	一千
十	十一	十十	十百	十千
百	百一	百十	百百	百千
千	千一	千十	千百	千千

“千千”之人的 $1000 \times 1000 = 10^6$ 个。所以他应作君主。而千千之人就是“商商”、“智智”之人。从政治状况说，“皇皇”之治最好，“霸霸”最差。其间多数，都是有点杂拌的政治。行点皇道、王道，也行点霸道，差别只在于比例多少不同。

周敦颐的太极图也是个天体演化程序。太极、两仪，用的是《易传》。两仪、五行，则取自《易传》之外。五行之下，则是乾道、坤道，成男成女，然后是万物化生。然而乾坤、男女不就是阴阳吗？中间加个五行，算怎么回事呢？五行是阴阳化生的吗？五行又如何分乾道、坤道，分男分女呢？后来戴震说，阴阳中就包含着五行，五行中就有阴阳。思想是深刻的，但于天体演化的逻辑程序，似乎有点紊乱了。

上述易学家们，从创造阴阳二爻、四象、八卦，到邵雍、周敦颐及其追随者，都企图把自己思维的对象做成一套可进行逻辑推演的程序。这个程序有一个出发点，有一个推演规则。依据规则，从出发点推出他的整个体系。这是中国古代易学领域里的演绎逻辑之一。

(李 申)

(2) 卦象结构中的演绎逻辑

用阴爻、阳爻二个爻象，六个一组组成六十四卦。当初人们可能仅基于实践的需要，当六十四个卦象完成之后，如此整齐的排列引起了许多人的兴趣。

一般说来，一个整齐的结构系统，人们往往可以从不同的角度去描绘它结构的逻辑。最简单者比如一个围棋盘，它可以说是由四个正方形拼起来的，其中每一个正方形中横竖都有9个大小相等的小正方形组成。这样，四个正方形，每个含有： $9 \times 9 = 81$ 个小正方形。四个拼在一起，成为一个大正方形，则其中含有： $81 \times 4 = 324$ 个小正方形。这就说明了围棋盘为什么有324个格。这是最简单的逻辑结构之一。

也可说是从一个小正方形（格）开始（即从棋盘一角开始），依次在相邻两边围上若干个相等的小正方形，使之成为一较大的正方形。经考察，所围小正方形的数目，依次为3，5，7，9……直到35为止，从而构成一个第一项为1，公差为2，项数为18的等差数列。依公式： $S_n = na_1 + \frac{n(n-1)}{2}d$ 。得：

$$S_n = 18 \times 1 + \frac{18 \times (18 - 1)}{2} \times 2 = 18 + 18 \times 17 = 324$$

这也说明了围棋盘324格的结构逻辑。

也可视作从中间四格开始，依次在周围增加若干格，构成一较大正方形。则构成第一项为4，等差为8，共9项的等差数列。依公式可得：

$$S_n = 9 \times 4 + \frac{9 \times 8}{2} \times 8 = 36 + 36 \times 8 = 324$$

当然，人们也可从中找出更多的逻辑结构来。

历代易学家们以同样的思维方式，也想从六十四个卦象中找出某一个或几个基点，然而以某种原则，推演出整个六十四卦。

比如汉代“八宫卦”说。它规定，以八经卦相重所得的卦为“宫卦”，而其它各卦都是从八宫卦变化来的，并说明其变化原则是：使宫卦从初爻起，依次变化，阴变阳，阳变阴。初爻变，成一卦；初、二爻变，又成一卦；初二三爻、初二四爻，初二三四五爻变，又各成一卦。依次所得卦象为一、二、三、四、五世卦，就像五代子孙。使五世卦四爻变，恢复原貌，又成一卦；再使初二三爻齐变，又成一卦。这样，一个卦象可导出7个，八个共可导出56个。加上原来8个，共64个。

这样，八宫卦就以自己构造的逻辑程序，解释了六十四卦的构成。

我想，选取另外适当的八个卦象，规定相应的规则，也能导出其它各卦。

虞翻则认为，乾坤二卦是十二消息卦中其它十卦之基础。依变卦原则，可从乾坤卦中变出其它十卦。其他十卦中，有一

阴爻一阳爻卦各一，二阴爻二阳爻卦各一，三阴爻三阳爻卦各一，四阴爻四阳爻卦各一。用这八个卦象，规定相应原则，也可变出其他各卦。

朱熹使这种变卦形式发展彻底，使十辟卦都参与生成其他卦象的工作。

这种卦变说的思维逻辑是：以八或十个辟卦为基础，依某种变卦原则导出其他卦象。

此外孔颖达的“非复即变”说，来知德的错综说，都从某一侧面揭示了卦象之间的某种逻辑联系。关于这些卦变说的具体情况，可参看本书“卦变”及有关《易经》、易学史的章节，本节仅限于指出，这些探索归到一点，都是在探明一种逻辑方法。依这种方法，从一点或几点开始，按照一定的规则，即可推衍出六十四卦整个体系。这是演绎逻辑的思维形式在研究卦象结构时的表现。

必须指出，历代易学家所说的卦象的逻辑结构，虽然是卦象中存在着的，但是以一种潜在的形式存在着的，它并不存在于卦象创立之时人们的意识中。因此，谁发现了什么样的逻辑结构，那个逻辑结构及其思维形式就仅仅属于他自己及他那个时代。这一点，是要读者们十分注意的。

黑白点河图、洛书出现以后，探讨黑白点河图、洛书中蕴含的数学、逻辑结构，引起了更多人的兴趣。和卦象逻辑结构的探讨一样，谁探出了什么，其成果仅归于探讨者自己。

（李 申）

(3) 易学中的归纳推理

演绎推理必有一个起点，有一个基础，如三段式的大前提，如上述推理中的规则等等。这些不能依赖演绎得出，必得自归纳。

《易经》卦爻辞有许多判断，有些可能得自归纳，如“终日乾乾，夕惕若厉，无咎”，“履雷坚冰至”等。但这样的判断不多。绝大多数，可说都是一种即时的经验：“见龙在田，利见大人”；“需无泥，致寇至”，“观我生，君子无咎”等等，前提和结论之间，缺乏必然的联系。因为一般说来，《易经》的作者并不要去追求这种联系，它的任务是占卜吉凶，吉凶的决定者是天意、神意，不是事物相互之间内在的必然联系。

《易经》的这种情况，是人类早期思维的一般特征。即：使用概念，但不下定义；作出判断，但不求必然联系。这样的情况，在我国早期思想家的著作中还保持着。特别是对概念的使用，他们多数情况下仍是只使用而不定义。

理性思维日益进步，诸子蜂起，百家争鸣。概念被用于构造各种各样的理论，对概念的明确、统一也提出了越来越高的要求，于是出现了名辨思潮。

孔子要求正名，主要是政治行为，他要求人们要依自己的名分来约束自己的行动。名辨思想主要是学术活动，它研究概念和实际的关系。惠施、公孙龙起初从否定方面提出问题，揭露概念自身的矛盾；后期墨家、荀子等则从正面提出问题，从事给概念作定义的工作。《墨经》中研究了上百个概念：

仁，体爱也；

圆，一中同长也；
赏，上报下之功也；
罪，犯禁也。

这些定义，都是从对大量事实的经验中进行归纳的结果。

当时的思想家孟子、庄子等，也都十分注意对概念的定义工作。《庄子》中有一则小故事说：庄子见魏惠王，粗布衣打着补丁，坏了的鞋子用绳子系在脚上。惠王说：先生为什么如此“惫”呢？庄子说：这是贫，不是惫。行为没有道德叫惫；衣破鞋坏，这是贫，不是惫。

明确定义概念，是建立逻辑一贯理论的前提。荀子评论当时的诸多学派，说他们都持之有故，言之成理，自圆其说。言之成理，自圆其说，都是指论述的可以成立，且无自相矛盾，合乎逻辑。

在这种思想氛围中形成的《易传》，也自觉地把定义概念作为自己理论活动的前提。被《易传》明确定义的概念有：

道：“一阴一阳之谓道”（《系辞传上》）。

神：“阴阳不测之谓神”（同上）。

吉凶：“失得之象”（同上）。

悔吝：“忧虞之象”（同上）。

变化：“进退之象”（同上）。

刚柔：“昼夜之象”（同上）。

占：“极数知来之谓占”（同上）。

元：“元者，善之长也”（《文言传》）。

亨：“亨者，嘉之会也”（《文言传》）。

利：“利者，义之和也”（《文言传》）。

贞：“贞者，事之干也”（《文言传》）。

《杂卦传》目的是解释卦名，其中许多是很精彩的定义：“震，起也”；“艮，止也”；“恒，久也”；“涣，离也”；“解，缓也”；“蹇，难也”；“中孚，信也”；“小畜，寡也”；“履，不处也”；“需，不进也”；“讼，不亲也”；“大过，颠也”；“遯，遇也”。这些都既是解释卦名，又是对概念的定义。

有些只企图说明概念的某一内涵，形式与定义相仿，可视为准定义。如：

“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”（《系辞传上》）

“是故盍户谓之坤，辟户为之乾，一盍一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之之法，利用出入民咸用之谓之神。”（《系辞传上》）

“圣人有以见天下之至迹，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”（《系辞传上》）

“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”（《系辞传上》）

上述判断，无论是对概念的全面性定义，还是仅说明概念内涵的某一方面，大多都是对经验材料进行归纳的结果。“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，决不是一两次经验就可作出的判断。

定义，是精密科学的起点。西方学者一般认为，是苏格拉底首先进行了对概念定义的工作。这种哲学活动，不仅在一般思想史上，而特殊地说在科学史上，都具有重要的意义。

定义主要运用归纳。归纳和演绎是逻辑思维不可缺少的两种形式。西方古代，亚里士多德曾对演绎法作了认真研究。他的《工具论》，主要讲演绎。到文艺复兴以后，西方进入近代

社会。科学迅速发展，此时培根的《新工具论》影响广泛。

《新工具论》认为归纳是思维的主要工具，因为新知识的获得主要靠归纳。这情形说明，归纳和演绎至少具有同等重要的作用。

有了精确的定义，就易下准确的判断。《易传》中不少精彩的判断。如，

是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。（《系辞传下》）

在吉凶悔吝和人的行为之间建立了必然联系。这就说明，吉凶悔吝不是由于神的意志，而是由于人的行为。下判断者对于人的情感、爱恶、取与等，有着多方面的观察和研究。

将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。（《系辞传下》）

这里研究的是人的语言和他的心理、性格的关系。这些判断，至今仍使人感到如言之凿凿。要作出这样的判断，首先需要对人分类，然后进行大量的观察研究，才能最终作出判断。

积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。（《文言传》）

这句话曾被当作善恶报应说的格言、警句。特别是魏晋南北朝时期，在儒佛二家关于报应、灵魂的讨论中，这句话被广泛引用。然而事实上，这话原不是讲报应问题。或者说，即使讲报应，也不是人们通常说的那种操纵在神灵手里的报应问题，而是从现实中归纳来的人的行为与其后果之间关系的判断。

《文言传》在这话之后，接着指出：

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者

渐矣，由辨之不早辨也。易曰：“履霜，坚冰至。”盖言顺也。

弑君、弑父之事，像“履霜坚冰至”一样，有个逐渐发展的过程。这就是“积不善之家必有余殃”的注脚。在这个判断中，我们似乎可看到春秋战国时代那长期动乱的画面，其中有着数以十计、百计的弑父、弑君之事。

至于《序卦传》，几乎每句都是一个判断。判断的根据，绝大多数都是依据丰富的经验材料。如：

物稚不可不养也。

饮食必有讼。

讼必有众起。

众必有所比。

.....

进必有所伤。

伤于外者必反于家。

家道穷必乖。

乖必有难。

.....

这些虽不能说都是绝对真理，但显然是大多数情况下必然要发生的必然联系。

春秋战国时代的思想家，几乎无人不下判断。但他们多数，都致力于告诉人们“怎么做”，再加上一个“为什么”，就是深入了一步。判断、定义在他们著作中不占主导地位。除名辩家、墨家后学等少数学派，多数也不把概念判断作为研究的主要对象。他们的哲学活动，对“是什么”的问题探索不多。

《易传》说自己“弥纶天地之道”，它的主要目的，是告诉

人们“是什么”，也就是“道是什么”，与道有关的许多问题都“是什么”。这样，它就自觉地去定义概念，去探讨事物之间客观存在的必然联系，而不仅仅是告诉人们要怎么样，不要怎么样。要定义概念，探讨必然联系，必须作大量的观察研究，然后才能作出判断。这是《易传》多用归纳的基本原因。

把探讨事物内在的必然联系作为目标，成为后来多数易学家的使命。他们在解《易》的学术活动中，也更多地、更自觉地运用演绎、归纳等逻辑方法。

如王弼解《易》，注意下定义：

象者……统论一卦之体，明其所由之主者也。（《周易略例·明象》）

爻者，何也？言乎变者也。（《周易略例·明爻通变》）

对言、意、象，则说：“象者，出意者也，言者明象者也。”（《周易略例·明象》）这里仅说明象、言的作用，也可说是对象、言作用的定义。依据这些定义，王弼论述了自己的易学观。

定义以后就是判断：

物无妄然，必由其理。（《周易略例·明象》）

这判断来自现实经验。还有从卦爻辞中归纳出来的判断：

凡言无咎者，本皆有咎者也。（《周易略例·下》）

一卦之体必以一爻为主。（同上）

都是对大量卦爻辞归纳的结果。

那些探讨卦爻结构的易学家，从他们的成果看，是一套演绎系统；从他们得出成果的程序看，首先运用的是归纳。也就是说，他那套演绎的逻辑系统是经由归纳得来的。

程颐作易传，首先对“易”进行定义：

易，变易也，随时变易以从道也。（《程氏易传序》）

这是他注易的指导思想。依据这个指导思想，他就可以大胆地否弃前人的结论，而另立新说。于是，他说坤卦六五“黄裳元吉”实际是大凶，说艮卦的止就是制欲而止于理。

朱熹解《易》，先定义太极、阴阳：“太极，理也”，“阴阳，气也”。这是人们熟知的定义。前一个定义或可说是主观玄想，后一定义则是对阴阳概念深入研究，从许多历史材料中归纳出来的。依据这些定义，朱熹对易学有自己独特的理解。

归纳，是易学较为自觉使用的逻辑方法。

（李 申）

（4）易学与类比

《易经》还处于早期神学思维阶段。早期神学思维的特点之一，就是不能从对象自身中找出发展的必然性，而往往从类似事物的因果链条中给对象作出判断。所以，《易经》中较多地运用了类比推理。

“见龙在田，利见大人”，“飞龙在天，利见大人”，显然是因为龙的“见”，而比类人的“利见”。“枯杨生稊，老夫得其女妻”，“枯杨生华，老妇得其士夫”。这是用“枯杨”比类“老夫”、“老妇”，用“生稊”、“生华”比喻得其新欢。

“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不入舍，往吝”。用逐鹿无虞人帮助因而不能成功，比类君子见事将有不成功的苗头不如舍弃为好。

“履虎尾，咥人凶，武人为于大君”。这是用履虎尾而招致虎咬，比类没有德的武人作了君主，就象不善履虎尾者之履虎尾一样。

“田获三狐，得黄矢，贞吉”，“公用射隼于高墉之上，获之，无不利”。这都是有所收获的事，用于比类吉利之事。

“困于石，据于蒺藜。入于其宫，不见其妻”。这是用前一个困难处境比类后一个不顺的情况。

“鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育”，“鸿渐于陵，妇三岁不孕”。鸿是水鸟，水鸟跑到陆地、陵上，处不宜处之地，比类不回的征夫，处于不宜处之地，又比喻妇之不孕。不孕于妇，也是不相宜之事。

“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷”。鸟焚其巢，比类旅人居舍被焚，所以号咷而哭。

上面这些例子，大多是卦爻辞中已经指明的，用自然界之事类比喻人间事类的吉凶悔吝，成败得失。

从整部《易经》看来，卦爻辞中所讲的事，可说都是一种事例，类似于法院断案时援引的案例。这些事例，就是被神职人员用来比类的。如筮得乾之初爻：“潜龙勿用”，假若被筮占之事或人恰处于潜伏状态，处于下位，那么，神职人员就会劝人最好不要行动。若筮得“履霜，坚冰至”，则事情可能恰是苗头初露，神职人员就可能作出判断说，更进一步的结果就要到来。

《左传》、《国语》中的那些筮例，充分运用了对现实事物的认识，而运用这些认识，其目的只有一个，就是类比要占筮的事，以作出判断。

如《左传·僖公十五年》，秦国伐晋，徒父筮了一卦，

吉，于是进攻，渡过黄河，结果大败。责问卜者，卜者答道：这就是大吉。经过三次失败，一定能俘虏晋国君主。因为筮得的是“蛊”卦，上面说：“千乘三去，三去之余，获其雄狐。”这是用获得雄狐之三去，比喻三败之后要俘虏晋君。这个爻辞不见于今本《周易》，但类比的思想十分明显。

《左传·襄公二十五年》，崔武子要娶齐棠公之妻，即东郭偃之妹，大家都说吉。只有陈文子援引“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻”说凶。这又是以此一事类比彼一事。

这样的类比，在解《易》者那里随时可见。“黄裳”，裳是下服，比喻处下位者；“即鹿无虞”，比喻得不到帮助，因为“无虞”就是逐（即）鹿者得不到虞人（林业官员）的帮助。程颐解《易》道，“童牛之牯”，比喻恶事在初起时即加以禁制。“豮豕之牙”，比喻从根本上遏制强暴势力，就像去势之豕，虽有牙，不足为害。

像程颐这样解释《易经》，是占卜者判断吉凶的基本方法，也是解《易》者解释《易经》所用的基本方法。这个方法的核心，就是类比。

类比的方法，在《易传》中也得到了广泛应用。如《象传》：“天行健，君子以自强不息。”这里用天的不断运行，比喻君子的不断上进。“潜龙勿用”，在《象传》看来，这是比喻阳气潜藏于地下。履卦构成，上乾下兑，即上天下泽，比类“君子以辨上下，定民志”。大有卦构成，离上乾下，火在天上，比类“君子以遏恶扬善，顺天休命”。复卦构成，上坤下震，雷在地中，这就是复，比类君主在冬至日闭锁关卡，商旅不得通行，君主也不再外出视察。总之，卦象的构成，卦爻辞所涉及的事物，都是一种比喻。人们应从这种比喻中汲取思想

营养，指导自己的行为。如咸，兑上艮下，山上有泽，比类“君子以虚受人”；大壮，震上乾下，雷在天上，比类“君子以非礼弗履”；明夷，坤上离下，明入地中，比类“君子以莅众，用晦而明”。《象传》的解卦爻，大体都是如此：

泽中有火，君子以治历明时。

木上有水，君子以劳民劝相。

泽无水，君子以致命遂志。

等等。

《系辞传下》所载观象制器说，则更是一种类比推理，结绳为网，捕鱼田猎，说是根据离卦。因为离在古为目，网有眼，与目同类；砍削木头作成农具，说是根据益卦。因为益上巽下震，巽为木，震为动。农具为木制成，动而耕田，所以说是根据益卦。设立市场，使人民前往交易，说是根据噬嗑。因为噬嗑上离下震。离为日，震为动。人们在白天的日光下来来往往进行交易。其他事业，舟楫的创造根据涣，服牛乘马根据随，杵臼根据小过，宫室根据大壮，其思维方式都是一个，那就是进行类比。

类比的前提，是对事物进行分类。《周易》六十四卦，每一卦，讲的是一类事物。讼，讲争讼之事；师，聚众，战争一类；恒，讲稳定不变的事；渐，事物逐渐变化的，都与此卦相关；革，有所变革的事，都可从这一卦中找到解答；旅，外出旅行的种种遭遇，可从这一卦中找到指导；艮，是山，也是止。遇到与山有关的，或必须停止行动的，艮卦的指示就是最宝贵的。比如程颐就用艮止之道，贯彻自己灭人欲的主张。

当然，《周易》的卦象把事物分类，是很不严密的。比如六十四卦，多是据事分类：讼、旅、小畜、履、随、临、观等

等；也有些是据物分类：井、鼎等等。事与物有交叉，如观可以观井、观鼎等等，因此其分类是不严密的。但大体上，《周易》已经自觉的把事物进行分类。六十四卦，可说就是当时人们最关心的六十四类事物。人们在哪一方面有了问题，就可从中得到指导。

分类既不严密，类比就难以准确。类比推理的首要条件，是用以比类的两种事物必须同类，同类才有可比性。二尺和三斤无法比，因为它们不同类。如硬要说它们同类，就必须舍弃它们的许多内容，而仅从形式上找出它们可比的一点，如二和三。然而这样类比的结果，往往是似是而非的结论。《周易》在运用类比推理时，几乎不可免的常犯类似的错误。

比如说，“见龙在田”，为什么就“利见大人”呢？“见龙在田”与见大人，二者之间，有什么必然的联系呢？没有。其间的联系，完全是表面的、形式的，是人为地建立起来的。“天行健”，“君子以自强不息”。那么，地静顺，君子该如何呢？自然界的事物，日月、水火、风雷，各有自己的属性，君子该效法哪一个？在哪一方面效法，都是个可以这样说、也可以那样说的问題。

对《易》的解释是这样繁多，不仅是由于卦爻象都是一些空套子（冯友兰先生语），可使人填入各种各样的内容；还由于它判别吉凶、解释象、辞，基本上采用类比推理的方法；而它的分类又与它要说明的方面不能一致，所以类比只能是形式上的。比如用“三去获其雄狐”比喻三败之后定会俘虏对方国君，有什么根据呢？这两件事有什么必然联系呢？没有，其联系完全是人为的。《左传》中记载了许多这样的筮例，用表面的、似是而非的类推来预卜前途，而且据说都十分应验。因

此，后人批评《左传》作者迷信。因为所谓应验的那些例子都是事后的追述。当初占卜的结果与事情的实际结局是否真的相符，就难以考证了。那些相信鬼神的人，相信占卜术的人可从中找到信仰的根据，对于我们来说，则仅可看作是《左传》作者写的历史，而不必是真实存在的历史。

到了汉代，分类的自觉性更高了，有些分类，其精密、准确度都有所提高。但人们拘泥于阴阳五行的自然哲学，把世界上的一切都纳入阴阳五行体系，所以他们按阴阳五行对所有事物进行分类。比如人的感情，喜怒哀乐，也分属木类、土类等；五种官职，也分属五行。其牵强性一目了然。而人们最熟知、且影响最大的是人与天同类。人的头圆，像天圆；二目，像日月；四肢，像四时；五脏，像五行，如此等等。今天看来十分荒唐，当时却人人相信。因此并相信，天人之间可发生感应，就像磁石吸铁一样地发生感应。

仅从形式上去类比，就会把不相干的事说成同类。这种思维也影响到易学，如卦气说。为什么用卦去表示气的运行呢？大约基本原因是由于阴阳。气的运行，是阴阳二气的消长；卦爻讲的就是阴阳。《象传》已把“潜龙勿用”解释为“阳气潜藏”。那人们当然会进一步认为，卦爻中的阴阳说的就是阴阳二气的运动，于是人们就用卦爻去表示阴阳二气的运动。这是易学中类比推理第一个最重要的成果。

这样的类比可以发展人们的思想。如王弼、程颐的易学，也广泛应用了形式上的类比，就类比本身来说，多是牵强附会。如“黄裳”类比下贱者，牝童牛比喻遏制初露端倪的恶事，“豮豕之牙”比喻从根本上制止恶势力的发展。这些都是人为的附会。但是，类比之后所发挥的，却是他们的思想，这思想是

宝贵的，如下贱者处尊位是不是好事？如何对待恶势力？他们对这些问题的见解，都是宝贵的。程颐还从“豕豕之牙”中发挥出要善待百姓，不要闹到要让百姓起来造反。

我们从这些类比中所看到的，其实全是王弼、程颐们自己的思想。所以实际的关系，基本上是他们先有了自己的思想，然后援引《易经》来证明自己的主张。这是古代经学的一般情况。在这里，类比推理仅是人为建立的联结他们思想和《周易》的桥梁。这个桥梁，有利于他们思想的传播和被人承认。

这样的类比也表现于科学成果方面。刘歆的三统历，一行的大衍历，都有新的创造。特别是一行的大衍历，是古代最优秀的历法之一。他们在说明自己的历法时，都把自己的历法数据和易数视为同类，所以他们援引易数去说明自己数据的来源。这样的比类是不可信的，可信的仅是他们创造的科学成果。

光阴荏苒到了近代，莱布尼茨把先天图看作二进制。这也是仅从形式方面进行的类比。因为卦象中阴阳二爻与二进制中之1、0都是两个不同的元素。但阴阳爻不是1和0，它要表示的是一阴一阳之道，而不是数学原则。它只到64卦为止，而不想继续下去。二进制是数学原则，本质上可无限进行下去。因此，这种类比也仅是形式的、人为的，因而是不可信的。即不可相信先天图是二进制。可信的仅是莱布尼茨发明了二进制。同理，阴阳鱼图和玻尔的互补原理也是一样。把阴阳鱼图视作互补原理，其类比是表面形式上的，不可信的，可信的是玻尔自己创造了互补原理。

刘歆、王弼、一行、程颐是中国古代科学家、思想家；莱布尼茨、玻尔，是近现代西方科学家。但他们在对待《周易》

与自己成果的关系方面，思维方式却极为相像：他们自己先创造出某种思想成果，然而从形式上把它与《周易》或古代易学中某些思想因素加以类比。

这样类比的结果，往往仅是给自己的成果涂上一层《周易》的油彩，于成果本身的价值并无损害。倘若自己没有新成果，仅是用别人已有之成果与《周易》类比，这种类比就是没有价值的。但这却是古往今来许多所谓易学家一生的劳作。

宋代林光世，在海上多年研究星象之后，认为卦象都是从星象而来。清朝陈图研究名山大川，认为卦象是从俯察地理而来。《四库总目》评论这种作法说：“殆不至以鸟兽配卦不止矣。”林、陈及其类似他们的易学家所犯的错误，就在于仅从形式上进行类比。

（李 申）

二 辩证思维

（1）整体性原则

整体性原则是中国传统思维方式，贯穿《周易》和整个易学。在《易经》的卦爻辞中就有对整体原则朴素的论述。艮卦卦辞说：“艮其背不获其身，行其庭不见其人。”艮为止，引申为注意、顾及。全句意思是，如果只注意到人体背部，而没有照顾到全身即整体，那就像走进一家庭院却没有看见主人一样。显然，对于走访者说来，会见主人是进入庭院的目的，进入庭院只不过是会见主人的门径。艮卦用走进庭院不见主人，

比喻只顾局部不顾整体，包含着重视整体，将整体视为事物之本质和主旨的思想。这句卦辞与现代成语“只见树木，不见森林”相近。与卦辞相应，艮卦之爻辞也表露出整体思想。初爻：“艮其趾。无咎。利永贞。”二爻：“艮其腓（腿肚），不拯其随，其心不快。”三爻：“艮其限（腰），列其夤，厉，薰心。”四爻：“艮其身（指胸腹），无咎。”五爻：“艮其辅（脸），言有序。悔亡。”上爻：“敦（头、额）艮。吉。”六条爻辞是一个整体，说明人体所有器官都必须照顾好，这是卫生原则的要求。全卦唯一的“吉”字标在上爻即末爻“敦艮”之后，正是要强调，只有自下（趾）至上（头）对身体进行整体保护，才能健康吉利。

《易经》的整体观点在卦象构成和六十四卦的编排上表现得更为突出。《序卦》说：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物。”《易经》以代表天地的乾坤二卦起始，将象征万事万物的其余六十二卦置于其后，显示出要把握宇宙整体的意向。无论六十四卦抑或每一别卦，都是整体性结构，必须从整体上去理解，才能抓住其实质。

整体性原则的核心在于承认整体大于或优于各个局部的总和。中国古代哲学对这一点早有认识，典型的论述出自西周末年史伯。他说：“和实生物，同则不继。以他平他谓之 和，故能丰长而物归之。”（《国语·郑语》）意谓不同的要素协调地结合到一起，能产生出更为丰盛更富于生命力的新事物。中国古代的整体观强调整体会产生出新质。《易经》卦象正是按照这种思想设计的。八经卦和六十四别卦图形虽然都是由阴爻（--）和阳爻（—）两种符号组合而成，但是当阴阳二爻按照一定的结构关系排列成不同的卦象时，各卦象所代表的事物

和属性已远远超出了阴阳二爻的简单相加。

《易经》作者利用一切整体都具有特定结构与关系的原理，通过一定数量（三和六）阴阳爻的错综联结，表示各种不同的事物，如八经卦用三根阳爻代表“乾”☰，三根阴爻代表“坤”☷，上面两根阴爻下面一根阳爻代表“震”☳，下面两根阴爻上面一根阳爻代表“艮”☶，中间一根阳爻，上下各一根阴爻代表“坎”☵。震、艮和坎三卦虽然都是二阴一阳，但由于排列次序不同，阴阳爻所处的关系各异，因而形成了不同的整体和卦象，成为不同事物的象征。“兑”、“离”、“巽”三卦也是根据同样的道理而显示出它们的差别。

要了解六十四别卦的涵义，不仅要分析六爻之间的关系，而且还要考虑上卦和下卦的关系。如咸卦☶，下艮上兑。卦辞“亨，利贞。取女吉。”艮为阳卦，为刚，兑为阴卦，为柔。就其通常的位置关系，阳刚在上，阴柔处下，但在咸卦中二者的位置颠倒，阳处下，阴居上，表示阳气沉降，阴气上腾，阴阳二气交感，自然界的生化运动正常进行，故曰“亨，利贞”。艮代表少男，为止；兑代表少女，为悦，所以艮下兑上的卦象还表示男方到女方迎娶新娘（“男下女”），一对新人感情投洽，故卦辞曰“取（娶）女吉”。

由以上分析可以看出，在八卦和六十四卦图象中，阴阳二爻被看作是最基本的构成要素。每一卦象作为一个整体，它的属性不仅由构成要素的属性决定，更重要的是由诸要素的结构关系，由各个组成部分的综合性联系所决定。这些正是整体性原则的重要内容。《易经》虽然没有直接表述出来，但在其卦象和卦爻辞中有明显的体现。

《易传》发展了《易经》的整体思想。它明确提出，八卦

代表天、地、雷、风、水、火、山、泽。而在《易传》作者看来，这八种自然物构成宇宙整体。《易传》还将八卦与人体作比类，说：“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。”（《说卦》）意思是：首、腹、足、股、耳、目、手、口构成人身的整体，为八卦所代表。《易传》又说：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”（《说卦》）在这里，《易传》把八卦比作一个由父母兄弟姐妹组成的家庭整体。以上说明，《易传》所理解的八卦乃是一种整体思维模式，以此模式来观察世界和万物，则要求从整体的观点来把握对象。

《易传》对构成每一别卦的六爻结构，从象和数两个方面加以分析，丰富了整体结构思想。《易传》认为六爻结构中的位次具有重要意义，它说：“其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。……二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。”（《系辞》下）初爻为事物之始，上爻为事物之终。初爻之时，事物如何发展尚难于看出。到了上爻，既见结果，固然可判断全局，但要想全面细致地了解其发展过程，辨别刚柔错杂的性质和是非真假，就非得依靠中间四爻，即二、三、四、五爻不可。第二、四爻从爻序上说是偶数位，为阴位，其功能相同，但由于在整个卦系统中所处的位置不同，因而显示不同的作用。依《易

传》，“中”则无过无不及，常无咎，而且“柔之为道不利远者。”别卦中，下卦为近，上卦为远。所以居于下卦之中位的第二爻多美誉，第四爻居上卦为远，又距全卦之尊位第五爻太近，故多有恐惧。第三、五爻是奇数位，为阳位，皆以刚健自主用事。但第三爻处下卦之偏位，属卑贱之位，故多遇凶咎。第五爻居上卦之中位，为六爻中至尊至贵之位，故多建功勋。以上是仅就爻位而言，在具体卦象分析时，还须将实际占据爻位的阴阳爻性考虑进去。一般地说，爻性与位性相同为顺，爻性与位性相异为逆。因此“三多凶，五多功”不是绝对的，还要看占此爻位的是阴爻还是阳爻以及其他一些有关条件，才能最后下断语。其他爻位亦如是。

《易传》的以上主张表明，它始终采取重视整体关系的态度。在分析卦的构成要素时，首先不是从它们本身的属性入手，而是从它们在整体中的位置，即它们与其他要素的结构关系入手，然后再将它们本身的属性综合地估计进去。这一点也是整体性原则的要求。

《易传》之《说卦》还将八卦与八方、四时相配属，构成八卦季节方位图式。（见第896页图）这就开创了以卦象为联系中介，将时间空间以及物候、体证、人事活动综合成整体动态模型的先河。汉代孟京卦气说就是按照这一思路建立起来的。如孟喜的卦气说，以坎、震、离、兑为四正卦，每卦六爻，每爻主事一个节气，每卦主事六个节气，共主二十四节气。其余六十卦则分别与七十二候相配。卦分五组，每组十二卦。其中一组又分内外，这样六十卦就成为七十二个单位，恰与七十二候之数相符。依《旧唐书》，按孟喜说法所制卦气图中，每一候除配一卦外，还与某一特定物候相

应。总之，汉代卦气说力图以卦爻为代码，将阴阳、五行、八方、月相、节气、物候、干支诸多要素综合成统一的模型，以便于从整体上把握世界的变化，从而判断吉凶，安排人事。

《易传》对整体观的另一个重要贡献，是阐述了整体系统发生发展过程的特点。《系辞》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦见吉凶，吉凶生大业。”表明整体系统的发育是从一原始胚胎开始，其组织结构由小到大，由简到繁。但是整个发育过程和成熟形体所具有的结构功能，本已蕴藏在原始胚胎之中，是其胚胎内涵的展开。宋代周敦颐的《太极图说》发展了这一思想。他说：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”这就把整体系统发育过程中潜在与展开的关系说得更为清楚了。

邵雍《皇极经世》一书中载有“伏羲六十四卦次序图”和“伏羲六十四卦方位图”（包括圆图和方图），据说来自陈抟，又称先天图。邵雍说：“八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二、二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰‘分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章’也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝。愈大则愈少，愈细则愈繁。合之则为一，衍之则为万。”（《皇极经世·观物外篇上》）这段话是对先天图的阐述和发挥。他认为可以用先天图表述宇宙的发生和演化过程。我们看到，“伏羲六十四卦次序图”既显示了每一卦的结构，同时又标示出它们的演化过程。表明卦系统的逻辑结构与其演化

过程是统一的：有怎样的演化史，就有怎样的逻辑结构。演化史是逻辑结构形成的根据，逻辑结构是演化史的纪录和结果。依据逻辑结构可以推测其演化历程，从其演化历程可以更深刻地理解其逻辑结构。先天图所寓含的这些思想是合理的。如果将“六十四卦次序图”与“六十四卦方位图”结合起来思考，联系邵雍的论述，可以得出这样的结论：宇宙万物有共同的起源，因而是一个有着深刻内在统一性的整体。万物依其发生演化的过程，存在着远近不同的亲缘关系。而且，宇宙的演化过程及万物的分布有一定的对称性和规律性。此外，先天图还可能为探寻复杂系统内其子系统的分布规律，提供启示和线索。

（刘长林）

（2）变易性原则

《周易》和整个易学贯穿着万物永恒运动变化的观点。八卦和六十四卦都是由阴（--）阳（—）二爻组合而成。爻象本身作为图象和符号就表示运动和变化。《系辞》说：“道有变动故曰爻。”“爻者，言乎变者也。”“爻也者，效天下之动者也。”这些论断皆符合《易经》原义。在《易经》六十四卦中，阴爻和阳爻是动态之象。阴爻称六，阳爻称九，六为老阴之数，九为老阳之数，表示卦象中的阴阳爻随时都准备相互转化，或正处在转化的过程之中。

六十四别卦每卦六爻，构成一种整体模型。此六爻模型代表事物运动发展的一个完整过程。下数第一爻为初爻，代表事物的起始阶段。自下而上，逐级变化，到上爻表示事物的发展告一段落，为终了阶段。然后又回到初爻，从新开始一轮新的

变化过程。以首卦乾卦(☰)为例，其爻辞如下：

“初九：潜龙。勿用。”

九二：见龙在田。利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若。厉，无咎。

九四：或跃在渊。无咎。

九五：飞龙在天。利见大人。

上九：亢龙。有悔。”

纵观六条爻辞，正是表述了龙(君子)由潜至见至跃至飞至亢的运变过程。

除了六爻自下而上的运动，六十四卦从前往后的排列，则表示宇宙的运动过程。乾坤二卦起始，代表天地为万物之父母。其后之六十二卦，代表万物的生成和演进。最后两卦为既济(☵)和未济(☲)。其用意正如《序卦》所说：“有过物者必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济终焉。”意思是事物经过曲折的发展而有所成，但事物的运动变化永无终止，故以未济之卦作结，示意宇宙的变易将永远继续下去。

《序卦》的解释既与《易经》相符，同时也表达了《易传》的恒动观。

在六十四卦序列中，前后相邻两卦之间，还存在着“非覆即变”(孔颖达《周易正义》)的关系。所谓“覆”者是说，有五十六卦以自身中点为轴心，旋转一百八十度后则成另外一卦。《易经》作者将这样的两卦排在一起，共计二十八对。如屯卦(☳)和蒙卦(☶)，需卦(☵)和讼卦(☶)，师卦(☶)和比卦(☶)等等，就属这样的关系。关于卦自己做循环运动，可由泰卦(☶)、否卦(☷)二卦卦辞证明。泰卦卦辞说：“小往大来。”否卦卦辞说：“大往小来。”在《易经》中，坤阴

为小，乾阳为大。上卦位为远为外为表，下卦位为近为内为里。泰卦“小往大来”，说的是由三个阴爻组成的坤从下位旋转到了上位，由三个阳爻组成的乾从上位旋转到了下位。否卦则相反。由此可见，泰否两卦是互相倒转的。所谓“变”者是指，其余的八个卦，即乾☰和坤☷，坎☵和离☲，颐☶和大过☱，中孚☴和小过☱，以自身中点为轴心旋转一百八十度后仍为自身，不能产生新卦，但这四对卦每对卦之间，其相应爻位之爻性皆相反。它们具有同位之爻性相互转换的关系。这种对耦的排列方式表明，不仅六十四卦在整体上处于永恒的变易之中，每一个别之卦也在不断地进行着自己特殊的循环运动。

《易经》的作者认为，宇宙间存在着万物生生，从幼至壮和由盛转衰的运动，阴阳的对立统一和事物的循环转化是主要的运动形式。宇宙万物的变易永不停息。

但是《易经》的变易思想是通过卦象和卦爻辞表达的。其表达方式主要靠象征性形象和借喻，不够直接明瞭。《易传》比《易经》向前迈进了一大步。《易传》作者不仅以哲学的语言将《易经》中所包含的变易思想揭示出来，而且提出了新的见解。首先，《易传》指出万物变易的原因，在于阴阳（刚柔）的相互作用。《系辞》说：“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。”意思是八卦和六十四卦，都由阴阳爻象构成。而“爻者言乎变者也”，所以八卦和六十四卦以及它们所代表的天地万物，永远处于变动当中。而变动的原因正在于“刚柔相推”，即阴阳两种力量的相互作用。所谓相互作用，既包括互相排斥，又包括依存互根。每卦的占辞决定于爻象的变动，这意味着现实生活中万物万事的

吉凶悔吝取决于构成它们的要素如何变动。《系辞》又说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。”这里所说的“进退之象”，决定于阴阳的消长和上升下降。就昼夜而言，昼为刚（阳），夜为柔（阴），昼来则夜往，夜来则昼往，呈现出一进一退，一消一长。以卦象来表示，则表现为阴阳爻象的上下升降。《系辞》认为，阴阳的相互作用造成万事万物的进退变化，乃是天地人三才共同遵循的规律。

其次，提出天地相交是万物生化的根源。《系辞》说：“日新之谓盛德，生生之谓易。”“天地之大德曰生。”认为万物的产生和日新月异的变化，来源于天地的交感。《彖传》对咸、归妹、泰、否四卦的解释论述了这一道理。它说：“天地感而万物化生。……观其所感而天地万物之情可见矣。”（《彖传·咸》）“归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。说以动，所归妹也。”（《彖传·归妹》）咸卦（䷞）艮下兑上，兑为柔，为少女，艮为刚，为少男。阳在下而阴在上，此天地男女交合之象。归妹卦（䷵）兑下震上，兑为少女，震为长男。兑，说（悦）也。震，动也。“说以动”，是说喜悦而后行动，意谓男女相互爱慕而后结成婚姻。男女婚配，一如天地相合。男女不婚，则人类不育；天地不合，则万物不兴。故男女婚配，天地交合，乃宇宙之根本法则。

关于泰否两卦，《彖》传说：“泰，小往大来，吉亨。则是天地交而万物通也。”（《彖传·泰》）“大往小来，则是天地不交而万物不通也。”（《彖传·否》）泰卦䷊乾下坤上，

象征天气下降，地气上腾，天地交汇，因而万物亨通。在这里，“通”就是正常生化的意思。否卦䷋坤下乾上，象征天地不交，则万物不得生化。对此《系辞》说得更为明透：“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”“絪縕”指天气地气相融合，“构精”指雌雄两性相交配。概括起来说，阴阳交合乃万物生化之源。

第三，强调万物变易受一定的规律制约。《系辞》说：“刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。”“贞”训“正”。“贞胜”指以正道取胜。“贞观”指以正道显示于人，“贞明”指以正道放出光明。“贞夫一”，是说天地万物的变易统摄于正道。因此，顺其正道则胜，则吉，逆其正道则败则凶。正道就是事物运变的法则，而世界的秩序正根据于此。

《易传》认为世界的变易规律寓于卦爻和筮法之中。掌握了筮法和六十四卦的法则，就可以彰往而知来。世界的变易规律概括起来就是阴阳，故曰“一阴一阳之谓道”（《系辞》）。但是阴阳的具体变化和表现却不可胜数，难以把握精当，故又曰“阴阳不测之谓神”（《系辞》）。因此，对规律的理解不可僵化，不可固守一成不变的格式，必须充分注意各种具体事物变化的特殊性。《系辞》说：“易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”要人们一方面坚信易理，一方面又不可将其当作教条。处理事物必须因时因地因人制宜，恪守原则的同时，还要有相应的变通，以求适应千变万化的实际。

第四，肯定圆道为天地万物运动的基本形式，而且提出

“穷一变一通一久”的理论。所谓圜道，即认为世界万物皆按一定轨迹作循环往复的运动。对此，《易经》已经有所表述。泰卦九三爻辞说：“无平不陂，无往不复。”“无往不复”即指天地万物的变易无不循环往复。《象传》说：“无往不复，天地际也。”《彖·复》又说：“复，其见天地之心乎！”确认周而复始的循环乃是天地万物的核心法则。

万物作圜道运行的原因在于，一切运动都以阴阳为根据。阴阳的相互作用总是造成事物所含矛盾的双方此消彼长、此长彼消的进退过程，而进退到一个极点的时候，进的一方不能再进，退的一方不能再退，于是物极则反，进的一方转化为退，退的一方转化为进，事物走向自己的反面，又开始了新的消长。事物就是这样，循环往复，运动不已。故《系辞》说：“易穷则变，变则通，通则久。”这里的“穷”即指一方不能再进，另一方不能再退。“变”则是指阴阳进退双方相互转化。转化之后，双方掉换了位置，新的消长过程得以进行，故“通”。极为重要的是，《系辞》将“通”与“久”联系起来，这就从哲学上揭示了事物，特别是复杂系统长久生存的机制在于循环运动畅行不止，从而为延长事物寿命指出了方向。

第五，认为万物的运动有一定的周期，表现出一定的时间节律。《彖传·丰》说：“日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息。”《象传·节》说：“天地节而四时成。”强调天地万物的变易都受四时、十二月和昼夜等时间因素的节制，表现出周期性的波动。例如自然界中万物的生、长、收、藏与春夏秋冬的变化相适应，显示出年节律的特征。因此人的行为不仅要遵守天道，而且要适于天时，即“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序。”（《文言传·乾》）对事物运动时间

节律的发现和重视，根源于变易原则与整体原则的结合。

《易传》关于变易的思想为后世易学继承并有一定发展。汉代《易纬·乾凿度》提出有变有不变的观点。它说：“易者易也，变易也，不易也。管三成为道德苞籥。”认为宇宙间万事万物都在变易，但在变易之中寓存着不易的因素。关于变易，它说：“变易者，其气也。天地不变，不能通气。”这是用气来解释万物变化的实质。气变则物变，物变又促成气的流通聚散。关于不变，它说：“不易也者，其位也。天在上，地在下；君南面，臣北面；父坐，子伏。此其不易也。”不变因素是指自然人事所固有的秩序。《乾凿度》对于秩序具体内容的理解，有其时代的局限，但能够将不易与变易并列地提出，以不易作为变易的补充，这是对易学常变观的丰富和发展。此外，汉代卦气说和后世易学还把五行引入易学，丰富了易学的变易模式。

(刘长林)

(3) 阴阳互补原则

阴阳范畴是对两类功能属性的划分和概括。阴阳两个方面既相对立又相统一，但阴阳是一类特殊的矛盾，二者的统一方面，即相互依存、互根相成的关系，一般总是居于主导地位，起决定作用。这就是阴阳互补原则。

《易经》虽然没有使用阴阳这一词语，但是已经寓含了阴阳互补的思想。据《国语》可知西周时阴阳概念已形成，而《易经》正是此时成书，因此《易经》含有阴阳思想是完全可能的。阴阳互补原则在《易经》中主要通过卦爻象表现出来。

《易经》六十四别卦由八经卦两两相叠而成。八经卦分为四对：乾（☰）与坤（☷），震（☳）与巽（☴），坎（☵）与离（☲），艮（☶）与兑（☱）。依《易传》的说法，乾为纯阳之卦，代表天，坤为纯阴之卦代表地。乾和坤即天与地为产生万物之父母，二者具有互补关系。震、坎、艮为阳卦，分别代表雷、水、山；巽、离、兑为阴卦，分别代表风、火、泽。前三卦与后三卦，无论从卦的形象上看，还是从卦所代表的自然物之间的关系上看，也都具有互补性。六十四卦以乾坤二卦作始，表现了以阴阳互补原则统率《易经》全书的指导思想。

《易传》对于阴阳互补原则有更为自觉的认识和应用。如其对乾坤二卦的注释，表现了对阴阳关系的深刻理解。关于乾，《彖传》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”乾作为天道，能够节制四时，光明世界，统摄云雨，生始万物，决定性命。关于坤，《彖传》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。”坤作为地道，含容弘大，能承载万物，其最大的功能和特点是顺受天道之变化而养育万物。乾与坤相比，乾主动，主变，主施，主始，主御，主刚；坤主静，主顺，主受、主养、主承、主柔。乾集中了阳性特征，坤则集中了阴性特征。二者各有所能，各有所偏，而且，一方之长，正是另一方之短，一方之有，正是另一方之缺。在所有的联接点上，二者各自向着相反的方向展开，形成彼此对称，相互补充的格局，从而构成了阴阳合德，刚柔并济，生生不息的广大世界。

《系辞》对阴阳互补原则作了进一步阐发。阴阳范畴的应用大大扩展，天与地、日与月、暑与寒、昼与夜、刚与柔、健与顺、明与幽、进与退、辟与阖、伸与屈、贵与贱、男与女、牡与牝、君与民等都被纳入到阴阳范畴之中，而且提出“一阴一阳之谓道”的重要命题。认为从自然界到社会生活，万事万物普遍存在着对立的两个方面，一方为阳，一方为阴。阴阳两个方面总是相伴而生，有阴即有阳，有阳即有阴。从卦象上看，奇数和偶数，阴爻和阳爻，乾卦和坤卦等等，都是一阴一阳，没有阴阳对立互补，就没有六十四卦。故《说卦》说：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”；“分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”意思是六爻之位，二四六偶数位为阴位，一三五奇数位为阳位。阴阳二爻任意填充六个爻位，于是形成六十四卦。六十四卦中阴阳互补的情况，正是天地万物的反映。

依《易传》，在万事万物所含对立的两个方面之中，举凡向上的，光明的，暑热的，刚强的，健壮的，显露的，前进的，开放的，伸展的，尊贵的一方，即为阳，而另一方则必定表现出向下、暗晦、寒凉、柔弱、顺承、幽隐、后退、闭阖、屈缩、卑贱等属性，则为阴。阴和阳这两种属性相比较而存在，因而是相互依赖相互补充的。而且，没有对立一方的支持和补充，任何一方都不可能单独存在，也不可能成就某种事物。如只有光明没有黑暗，构不成昼夜；只有暑热没有寒凉，构不成四时；只有动而没有静，则形不成变化，等等。因此，人们认识事物须全面地把握阴阳两个方面，不可只见阴不见阳，也不可只见阳不见阴。《系辞》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”意思是既见阴、又见阳的认识才

是完善的。也只有阴阳兼备，事物才能完成其本性。

（刘长林）

（4）中和与均衡原则

《周易》认为中和与均衡是事物最理想的状态。这种观念在八卦和六十四卦的卦爻象中已有明显的表露。

八卦和六十四卦由阴爻（--）阳爻（—）组合而成。阴爻和阳爻具有不同的属性和功能，是对立互补的两种要素。就每一卦而言，其阴阳爻数不等，其阴阳爻的排列不同，但是在八卦和六十四卦的整体上，阴爻和阳爻的总数相等。在八卦中，阴爻和阳爻都是十二个，在六十四卦中，阴爻和阳爻都是一百九十二个。同时，在八卦和六十四卦的整体上，阴爻和阳爻的排列位次也完全相同。就是说，在三爻结构（经卦）或六爻结构（别卦）中，每一爻位所填充的阴爻次数与阳爻次数皆相等。在八卦之三爻结构中，任一爻位都出现四次阴爻，四次阳爻。在六十四卦之六爻结构中，任一爻位都出现三十二次阴爻，三十二次阳爻。以上说明，八卦和六十四卦虽由不同的要素组合而成，但它们在总量上和数量的结构分配上是均衡的，因而在整体上显示出中和的特点。所谓中和，就是由差异而形成的均衡统一。

就八卦和六十四卦的卦象来看，八卦之中，乾（天）☰与坤（地）☷，震（雷）☳与巽（风）☴，坎（水）☵与离（火）☲，艮（山）☶与兑（泽）☱，两两对称，相反相成，因而构成和谐均衡的统一整体。《易经》六十四卦（王弼本），其排列从前向后每两卦构成对耦，表现为“非覆即变”的关系（参见“变易性原则”条）。这样，六十四卦就由相反相成的三

十二对组成，显示出均衡协调的状态。

依汉代易学家的说法，从卦义上看，六十四卦代表宇宙过程。大略划分，上经代表自然，下经代表人事。上经三十卦，以乾、坤二卦开始，坎、离二卦结束。下经三十四卦，以咸、恒二卦开始，既济、未济二卦结束。乾坤代表天地，坎离代表水火，它们是自然界最具阴阳特征，也是最重要的四类事物。咸恒象征男女婚配，为人道之基，社会之始。上经和下经的这种安排意谓，天地水火男女等万事万物都是阴和阳的对立统一。而阴阳矛盾不同于一般的矛盾。阴阳双方的排斥和斗争服从于双方的交融与和谐，其结果一般是达到更协调更完善的统一。依据《周易》，中和与均势系阴阳双方相互作用所遵循的准则，也是人们的实践活动所应追求的目标。下经之末，亦即六十四卦的终结为既济和未济，象征天地男女万物，由于达到中和与均衡而有所成就，并生生不已，无有穷尽。中和与均衡决不意味停滞、僵固，而是实现最完美最理想的生化过程必不可少的条件。

《周易》的中和与均衡原则还包括尚中思想。在别卦之六爻结构中，上三爻和下三爻组成两个单卦，所以二、五两爻位分别成为下卦和上卦的中位。在《易经》中，居各卦中位之爻的爻辞，大多为吉利、平安，这是尚中思想的一种早期表现。对此，《系辞》评论说：“二与四同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧。……其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。”第二和第四爻位虽同为阴位，但由于二爻居下卦中位，以柔顺中正用事，故多美誉。第三、第五爻位虽同为阳位，但由于五爻居上卦中位，为全卦至尊至贵之位，以刚健中正主事，故多功绩。这一论述表达了

《系辞》作者的思想，但就尚中这一点则与《易经》相符。尚中而不偏执，无过无不及，才能使事物在平和协调中发展。

中和与均衡思想在《易经》卦爻辞中也有体现。比卦六二：“比之自内，贞吉。”六四：“外比之，无咎。”意思是处理内外各种关系，以作到亲和友善、安定团结为好。临卦初九：“咸临，贞吉。”九二：“咸临，吉，无不利。”上六：“敦临，吉，无咎。”倡导以谦和、感化、敦厚的政策治民，使民心悦诚服。兑卦初九：“和兑，吉。”兑同悦。强调以平缓、谐和的方式解决问题，使矛盾双方达到协调统一而皆大欢喜。

《易传》对中和与均衡原则有更深入的理解与发挥，《彖传·乾》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。……保合太和，乃利贞。”依《彖传》，天德广大，万物之创始仰赖于天。天行云施雨，生育万物。天上有太阳周行，方显出上下四方之六位，产生昼夜和春夏秋冬。天道运行，决定万物之性和命。天之所以能够成就如此大业，就是因为它具有“保合太和”即信守中正和平的品性。保持宇宙的协和，此为天之大道。

《说卦》将八卦与四时八方相配，形成八卦结构。它说：“万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也。齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。”“坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰：致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰：说言乎兑，战乎乾。乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰：劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终，而所成始也。故曰：成言乎艮。”依据这段论述，可制成八卦季节方位图：



由上图可以看出，《说卦》将时间、空间和万物生化视作一个统一的整体，宇宙万物表现为周而复始的循环，因而具有明显的均衡对称的特点。《说卦》认为四时的周行在于阴阳二气的消长和转化。阳长则阴消，阴长则阳消，从而产生春夏秋冬。此虽是阴阳相推的运动过程，但由于四时循环不止，阴阳消长实际只是围绕一中线有节奏有规则地上下波动，因而在整体上表现为中与均衡。汉代之卦气说和后来问世的伏羲先天图、文王后天图，也都体现了同样的原则。

《易传》还论述了尚中的重要意义。除前引《系辞》论六爻二、五中位的话以外，《象传·比》说：“显比之吉，位正中也。”此释比卦九五爻辞。意思是君主和臣下皆立于正中之道，故占吉。《象传·临》又说：“大君之宜，行中之谓也。”此释临卦六五爻辞，意思是大君应恪守中正之道。临卦六五占

吉，是由于此爻为中位，象征大君按照中正之道临事。《易传》认为，执中持衡是妥善处理矛盾、使万物正常生化的关键。君主行中正之道才能达到长治久安。《文言·乾》说：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎？知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”《文言》主张将进退、存亡、得失等各种对立的两极结合起来，使之调和协同，行所谓“正”道，即中道，不偏执一端，使事物永远保持无过无不及的状态，认为只有这样才可立于不败之地。

（刘长林）

三 直观意象思维

易学中的思维方式往往凭藉意象，而在通过意象进行思维时，又往往采用直观的形式。可以这样说，易学中的思维方式往往既是意象的，又是直观的，可称其为直观意象思维方式。

（1）“意象”的定义及其直观性

关于易学中的直观意象思维方式的研究，与心理学、哲学有着密切的联系。大家知道，思维乃是心理学与哲学的重要内容，“意象”一词常被当作心理学与哲学认识论的术语来使用，而思维和意象的关系如何，也是近现代心理学与哲学研究中的课题之一。因而首先应就“意象”的概念及其直观性问题作一简单的论述，并由此阐明易学直观意象思维方式的类别和特点。

自从冯特（Wilhelm Wundt）在19世纪后期创建新的实

验心理科学的时候起，多数心理学家认识到在感知觉与逻辑思维之间，存在着一个中间环节。他们用来指称这一环节的术语，在英文为“image”，中文或译为“意象”，或译为“表象”。倾向于唯物主义认识论的学者大多同意心理学界的这一意见，承认上述中间环节的存在，他们用来指称这一环节的术语有时不是“image”，而是“representation”，中文译为“表象”，其用意不过是为了强调它是外界客观事物在心理活动中的再现。在这种情况下，我们恐怕不能不同意朱智贤和林崇德的说法：“在心理学文献中，表象（presentation）又叫意象（image）或心象（mental image）。而当强调事物形象在心理活动中的再现时，又叫做再现表象或表征（representation）。”（《思维发展心理学》，北京师范大学出版社1986年版第308页）就是说，在心理学中，“image”、“presentation”和“representation”在基本上可以看作是同义词，译为“意象”和“表象”均可。今为慎重起见，一律称其为“意象（image）”。

有趣的是，中国南朝梁代刘勰在《文心雕龙·神思篇》中早已提到：“……然后使玄解之宰，寻声律而定墨；独照之匠，闡意象而运斤。”这里所说的“意象”，是不是与英文“image”相对应的那个“意象”呢？让我们来探讨一下刘勰所谓“意象”的涵义。刘勰《神思篇》说：“故思理为妙，神与物游。神居胸臆，而志气统其关键；物沿耳目，而辞令管其枢机。”可见“神思”这一论题的宗旨，在于沟通外界之物与胸臆之神，实现两者的结合。《神思篇》又说：“古人云：‘形在江海之上，心存魏阙之下’，神思之谓也。”这话表明外物与神的对立，就是外形与内心的对待。考虑到魏晋南朝典籍中“形”、“象”的意思相通，“心”、“神”、“情”、“意”又都带有主观的意味，往往是就

主观意识而论，而《神思篇》又提到“登山则情满于山，观海则意溢于海”，“神用象通”，可见其所谓“意象”是个复合名词，指“意”与“象”的结合，亦即主观心神与客观形物的结合。刘勰这种关于“意象”的说法，与《易传》和魏晋《易》学有很大的关系。《易传》提出了“象”的概念，指出卦有卦象，爻有爻象，例如大有卦象为“火在天上”，明夷卦象为“明入地中”，复卦之象为“雷在地中”，夬卦之象为“泽上于天”。这种“象”明显含有主观的想象在内，与西方心理学所谓的“创见意象”大致相同。不过《易传》中尚无“意象”一词，其所谓“象”只是“尽意”的工具，其所谓“意”则是超越形象的“圣人之意”，略有“形上”的意味。到了魏晋时代，玄学家提出“无言无意”、“言意兼忘”的命题，遂使“意”与“言”、“象”并列为同等重要的概念。刘勰所谓的“意象”，就是魏晋玄学化的《易》学当中“意”与“象”的结合。

下面再看一看现代心理学中的“意象”。美国克雷奇(Krech)等人所著的《心理学纲要》提到：“让我们来讨论一下当一个人思考问题时，构成其经验的两种不同的心理元素。第一种是关于物理世界中此时此地那些物体的知觉，它们构成我们所要解决的问题的各种情景，如高的栅栏、锁着的门、空的衣袋、哭着的孩子、长的数目字表等。第二种是关于当时不在我们物理世界中的一些物体的意象。例如当我们要描写自己儿时住过但早已倒塌的房子时，俨然看见它，这就是一种记忆意象。又如一位作家当他琢磨着下一个情节时，俨然看到他的主角，尽管这个主角从来没有而且永远也不会地球上出现，这就是一种创见意象。”（周先庚等译本，文化教育出版社1980年版第198至199页）就是说，当我们接触观察外界事物时，在意识中

产生了直接反映外界事物的知觉。而当我们离开所观察的外界事物以后，有的知觉消失了，有的知觉被保存下来，经过加工改造，成为意象。意象分为记忆意象与创见意象，记忆意象是关于知觉的带有选择性的存留，这种选择很难避免主观感情意识的影响，因而记忆意象可说是介于主观意识与客观映象之间的东西，其中客观映象的成份多一些；创见意象又称想象意象，是关于知觉的改造和重新组合，也是介于主观意识与客观映象之间的东西，其中主观的成份多一些。意象又可分为个别意象与一般意象、视觉意象与听觉意象等，但这些都可包含在记忆意象与创见意象的范围之内。在这里，应注意意象与遗觉象、后象的区别。遗觉象 (eidetic image) 与感知觉一样鲜明，多数见于儿童，只能算是罕见的特例。后象 (after image) 分为正后象与负后象，在流星和烟火等光觉或色觉的刺激消逝后的一秒钟内，被试者没有立即感到刺激的消失，这时的意象是正后象；在正后象消逝后的三秒钟内，被试者感受到与刺激的光度、色调相反的刺激，这种与正后象呈互补关系的意象是负后象。如果将遗觉象与后象这些特例除外，那么意象便可说是直接反映物的知觉形象与主观情感意识的结合。这与刘勰所谓的“意象”，大致是相同的。

明确了“意象”的定义之后，便可进而讨论意象与思维的关系问题。在这问题上，心理学界有意象思维学派、无意象思维学派和符号学派三种意见。意象思维学派认为，意象是思维的基础，是构成思维的基本符号，其它符号都是由意象衍生的。语词所以能做一种有效的符号来使用，只是由于它能兑换为直接反映外界情景的具体意象。按照这种理解，思维过程就是相互联系的心理意象的系列。而无意象思维学派鉴于一些被试的

内省报告没有提到思维过程有任何的意象，遂断言思维可以不用意象而进行。符号学派提出第三种意见，认为思维活动的中介是符号，意象和语词都是符号的一种表达方式。在这当中，无意象思维学派的意见是有些可疑的，因为它们所依据的被试报告很可能是不充份的。这些被试的思维很可能包括某种流动的、模糊的意象在内，只是他们在内省过程中未能充份体验而已。关于这些疑点，意象思维一派的学者已作了很多说明。不过在这里，我们没有必要作出肯定或否定的结论，因为意象思维与无意象思维等学派争论的焦点，只在于人是否可以不用意象而进行思维，而借助意象的思维至少部份地存在于人类认识活动中，这是上述三派都不否认的。也就是说，思维活动，至少是人类的一部份思维活动，必须藉助于意象才能进行。而与西方的思维方式相比较，中国人的思维活动之藉助于意象这一点尤为显著，如果说在多种多样的中国传统思维方式当中，有一种特殊的意象思维方式，那是不会过份的。

易学特有的意象思维方式，是一种由意象出发而省却推理过程的思维方式，它同时也是一种直觉或顿悟的方式。这种思维的结果，往往造成一种抽象的、理性的认识，而由意象导向抽象认识的作用机制，人们一般称其为“象征”。所谓“象征”，是用某种具体的、形象的东西来说明某种抽象的观念或理则，是一种由具体到抽象的飞跃。按照象征物（意象）与象征对象的特点，可将易学中的意象思维方式分为两类。第一类可称为“符号意象思维方式”，是用某种符号来象征一些神秘的自然法则，《易》学中由“象”出发的思维，都属这一类；第二种可称为“玄想意象思维方式”，是用经过选择的意象来象征某种“形而上”的本体形式，魏晋时期有些易学家用来把握本体的认识

方式，大致属于这一类。这两类直观意象思维方式有一个发展过程，魏晋南北朝以前是这种思维方式的酝酿期和萌芽期，从魏晋南北朝到近现代是这种思维方式的成熟期。

（王葆玟）

（2）符号性直观意象思维方式

①意象符号与东方象征主义。现在人们常将人类的智能系统归结为一个符号操作系统，认为人是使用符号的动物，“符号化的思维和符号化的行为是人类生活中最富于代表性的特征”（卡西尔《人论》）。所谓符号，是由人们约定或创造出来用以代表对象的标志物，或者说是用来代表事物的记号、标记等等。在1916年，瑞士语言学家费·德·索绪尔指出，任何符号都是能指和所指结合的产物。现在人们普遍沿用索绪尔的这一说法，并认为能指即符号形式，亦即符号本身，它显然必须是某种意象的物质载体；所指即符号内容，亦即符号所标志的对象，它可以是某种意象或外界事物，也可以是某种概念、命题、理则或公式。当然，符号不仅体现着能指与所指的关系，还体现着符号与符号之间的关系以及符号与使用者的关系等，但若仅从认知科学的角度来看，能指与所指的关系在这里是最基本的。正是着眼于能指与所指，才会有关于符号类别的一些意见。例如，有的学者着眼于所指或符号内容，将符号分为概念符号和表象符号两类；有的学者着眼于能指或符号形式，将符号分为语言符号和人工符号两类；有的学者着眼于能指与所指的关系，将符号分为机械性符号、抽象性符号、创造性符号三类。若从哲学认识论的角度，着眼所指或符号内容，

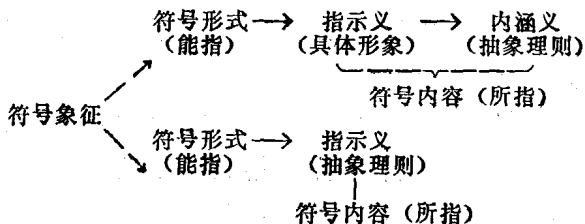
那么便应当将符号分为抽象符号和意象符号，其中抽象符号的所指可以是概念、律则、代数式、系统模式和各种抽象的理论体系等，而意象符号的所指可以是任何的意象。西方传统思维所常用的人工符号（非语言符号）多数是抽象符号，而中国传统思维中的人工符号多数是意象符号。

为了澄清意象符号与抽象符号的区别，必须先说明一下符号的指示义（denotation）和内涵义（conotation）这两个概念。我们知道，符号内容或所指通常有两个层次，其一是较浅的层次，是符号所直接标志的对象，一般称其为“指示义”；其二是较深的层次，是在指示义的基础上产生的新的符号内容，一般称其为“内涵义”。例如由黑白两色构成的圆图，是被称作“阴阳鱼”的太极符号，它的指示义是阴阳的对立和统一，而它的内涵义包括刚柔的对立统一、健顺的对立统一以及天地、男女、清浊、寒热等等的对立统一。又例如在中国古代思想中，“木”、“火”、“土”、“金”、“水”五个字可说是五个符号，它们的指示义分别是木火土金水这五种物质形态，而它们的内涵义却很广泛，包括五星（木星、火星、土星、金星、水星）、五色（青赤黄白黑）、五音（角徵宫商羽）、五方（东南中西北）、五味（酸苦甘辛咸）、五季（春、夏、季夏、秋、冬）、五帝（青帝、赤帝、黄帝、白帝、黑帝）等等。抽象符号的指示义往往是明确的，单一的，而它们的内涵义却很贫乏，例如一个数学符号可以标志一个复杂的代数式，这个代数式就是这个符号的唯一的指示义，并且有可能是这一符号的唯一内容。由于抽象符号的内容确定而且单一，因而可以做高度精密的科学推理的基础。意象符号的指示义远不如抽象符号明确，它的内涵义则远比抽象符号丰富。由于内涵义的复杂，便影响了意

象符号所指内容的精确性，使它难以成为任何精密推理的基础。那么，这就产生了一个问题，常用意象符号的易学意象思维方式，是否完全不适用科学的分析与创造呢？事实恐怕不全是这样。意象符号的确不适用于自然科学理论，然而在人文科学领域，它有时还是适用的。人文科学具有某种模糊性，而模糊性恰巧也是意象符号的特点。意象符号由它所直接标志的对象，往往显示出抽象的内涵义，而这抽象的内涵义往往是某种哲学思想体系或社会政治理论体系中的组成部份。中国古代的社会政治学说十分发达，可能与惯用意象符号有着一定的关系。

由意象符号的能指向它的抽象的内涵义的飞跃，以及由意象符号的指示义向抽象内涵义的飞跃，可以称为“象征”。过去人们常说，任何符号对它的标志对象都有象征作用，这种说法实际上是将象征与比喻混为一谈，严格说来应是一种错误。从修辞学的角度来看，比喻是用一种具体形象来说明另一种事物形象，或是用一种事物间的关系来说明另一种事物间的关系，其中的说明者与被说明者或者同是具体的，或者同是抽象的，在比喻的过程中，具体的程度或抽象的程度均无很大的变化。而象征却是用具体的事物来显示抽象的观念或理则，其中有一个从具体到抽象的飞跃或升华。意象符号的内涵义有很多，其中有的是抽象的，有的是具体的。由形象的指示义到形象的内涵义，是一种比喻；而由形象的指示义上升到抽象的内涵义，则是象征。当然，符号的象征有时也可以不通过形象的指示义而进行，有时由符号本身（能指或符号形式）可以直接象征某种抽象的观念或理则，这种抽象的观念或理则在这情况下就是符号的指示义，而不必再有形象的指示义介于它与符号形式之

间。在这里，笔者实际上谈到了符号象征的两种方式，其一是符号通过形象的指示义来象征抽象的内涵义的方式，其二是由符号本身直接导向抽象的指示义的方式，今将两种方式用下图表示：



②卦爻之象。易学中符号直观意象思维方式所用的符号，主要是卦画和爻画。然而卦爻起于何时却是个有争议的问题。过去有人说八卦符号是古文字，有人说六十四卦的图形是中国文字之祖，有人说八卦起源于龟卜兆纹与卜筮算筹，有人说八卦起源于卜筮时表示奇数和偶数的符号，有人说八卦起于土圭占日，有人说八卦产生于尚无文字的结绳时代。1950年春，河南安阳殷墟出土一片卜骨，横刻三行奇怪的爻画；1956年前后，西安张家坡出土两片卜骨，分别有两组奇怪的卦画；1980年春，陕西扶风齐家村发现了一片卜骨，上面的爻画也与后代的易卦完全不同。有人说这些卦画爻画是遗失的古文字，有人说它是数字，也有人说它是结绳记号。假如这些爻画、卦画是古代文字或数字，将有利于“先有文字，后有易卦”的说法，按这说法易卦应是较成熟的人类思维的产物；假如这些卦画爻画是结绳记号，将有利于“先有易卦，后有文字”的说法，按这说法易卦应是原始思维的产物。现在既然不能确定易卦与中国古文字孰先孰后，便也难以确定易卦与原始思维的关系如何。我

们在这情况下谈论易卦符号的象征作用,只好不涉及原始的易卦。而在战国以前产生的卦爻辞,意思又很含混,人们对它的解释尚不一致,也很难成为我们谈论易卦符号象征的依据。只是到了战国时期,才出现了一些条理分明的《易》学典籍,这就是被今人统称为《易传》或“十翼”的《周易彖传》、《象传》、《系辞传》、《说卦传》等。这些典籍对战国以后的思想发展有很大影响,直到清末还在思想界享有巨大的权威,乃是中国传统文化的结晶。考虑到任何符号都体现着符号与符号使用者的关系,而不同时代的符号使用者又会有不同的符号释义系统,也就是说,同一符号系列在历史上的不同时期可有不同的指示义和内涵义,那么在这里便可将战国以前的易卦符号体系置而不论,只根据《易传》的材料,对易卦符号在战国至明清时期的指示义和内涵义作一分析。

《易传》的作者认为六十四卦是由八个三画卦两两重迭而成,每个三画卦都有许多独特的象。《说卦传》将八卦之象分为这样几组,第一组规定:乾为马,坤为牛,震为龙,巽为鸡,坎为豕,离为雉,艮为狗,兑为羊;第二组:乾为首,坤为腹,震为足,巽为股,坎为耳,离为目,艮为手,兑为口;第三组,乾为天,坤为地,震为雷,巽为木、为风,坎为水,离为火,艮为山,兑为泽;第四组是由第三组推演而来的,内容极为复杂,例如说乾为君、父、玉、金、寒、冰、良马、老马、木果、龙、直、衣、言等;坤为母、布、釜、子母牛、文、众、柄等;震为龙、玄黄、大涂、长子、决躁、苍筤竹、萑苇等;巽为长女,绳直、工、白、长、高、寡发、广颡、多白眼等;坎为沟渎、隐伏、弓轮、矫輮等;离为日、电、中女、甲冑、戈兵、大腹、鼃、蟹、蚌、

龟、牝牛等；艮为径路、小石、门阙、果蓏、闾寺、狗、鼠、鼻、虎、狐等；兑为少女、巫、口舌、妾、羊等。这些规定多数是模糊的，并且是有条件的。例如八卦分别为首、腹、足、股、耳、目等，只有在“近取诸身”的条件下才能成立，假如是“远取诸物”，便不能说“乾为首，坤为腹”等等；又例如八卦分别为马、牛、龙、鸡等，只有在“远取诸物”的条件下才能成立，假如是“近取诸身”，便不能说“乾为马，坤为牛”等等。在这当中，只有一项规定是无条件的，即是乾为天、坤为地、震为雷、巽为风、坎为水、离为火、艮为山、兑为泽，《说卦传》反复强调了这项规定，《象传》也根据这项规定来解释六十四卦，例如比卦的下卦是坤，上卦是坎，便是“地上有水”；贲卦的下卦是离，上卦是艮，便是“山下有火”；小畜卦的下卦为乾，上卦为巽，便是“风行天上”。显而易见，在《说卦传》及《象传》的作者看来，天、地、雷、风、水、火、山、泽这八种形象化的东西乃是八卦的基本卦象，这些卦象也就是八卦符号的指示义。八卦符号所指的对象（符号内容）既然在基本上是形象化的东西，那么这些符号便应属于意象符号的范围。

但八卦的含义还不仅于此。《说卦传》说：“乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。”其中乾、坤两卦所显示的是健、顺两种性质，可引申为两种规范和法则。例如《乾卦象传》说：“天行健，君子以自强不息。”《坤卦象传》说：“地势顺，君子以厚德载物。”意思是说乾、坤两卦的健、顺的性质，可以被人们效法，分别成为“君子以自强不息”和“君子以厚德载物”的法则。其余六卦所显示的动、入、陷、丽、止、说（通悦），可说是六种运动状态，也可引申为六种法则。如果八卦可以代

表八种法则，怎么能说是意象符号呢？笔者以为，这问题可由《说卦传》的句式而得到解决。上文所举《说卦传》关于八卦为具体事物形象的论述，如“乾为天”、“乾为马”等等，都用了“……为……”的句式，意在说明八卦所直接代表的对象是什么，这显然是关于八卦符号的指示义的一种规定。此处“乾，健也；坤，顺也”一节，用了“……也”的句式，而这句式有时可被用来表达事物的性质或原因等等，例如诸葛亮《隆中对》说：“然操遂能克绍，以弱为强者，非惟天时，抑亦人谋也。”《国语·鲁语》引曹刿说：“夫战，勇气也。”《说卦传》中“乾，健也”一节显然属于这一类，意在说明八卦符号通过它们的具体的指示义而象征的抽象意义，是关于八卦符号的内涵义的规定。《乾》、《坤》两卦《象传》说：“天行健”，“地势顺”，表明乾卦之有“健”义，是由于它代表“天”的缘故；坤卦之有“顺”义，是由于它代表“地”的缘故。由乾坤两卦的“天地”之义向“健顺”之义的过渡，正是由符号的形象的指示义向抽象的内涵义的飞跃。

八卦都是三画，或称经卦。这些三画卦两两相重，便产生了六十四个六画的卦，或称别卦。关于六十四卦符号的指示义和内涵义，《大象》作了系统的解释，例如《屯卦大象》说：“云雷，屯，君子以经纶。”意思是说屯卦符号䷂下卦为震三，其象为雷；上卦为坎三，其象为水，为云；因而屯卦的指示义就是坎、震两卦指示义的结合，即所谓“云雷”。“云雷”这一组意象的内涵义，就是“君子以经纶”时所遵行的法则。又例如《师卦大象》说：“地中有水，师，君子以容民畜众。”意思是说师卦符号䷆的内卦是三（坎），外卦是三（坤），它的指示义就是坎、坤两卦指示义的结合，亦即“地中有水”，而“地中有水”这

一组意象的涵义，便是“君子以容民畜众”的法则。又例如《否卦大象》说：“天地不交，否，君子以俭德辟难，不可荣以禄。”意思是说否卦䷋的下卦为坤䷁，其象为地；上卦为乾䷀，其象为天。天地如果颠倒，倾向于回归原位，便会在复归运动中交通感应。而否卦上天下地，天地各在本位，不会有复归运动，不会交感，因而否卦符号的指示义是“天地不交”。而“天地不交”这一组意象的内涵义，便是“君子以俭德辟难”的法则。又例如《大有卦大象》说：“火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命。”意思是说大有卦䷍下卦为乾，其象为天；上卦为离，其象为火；因而大有卦的指示义就是“火在天上”。而“火在天上”这一意象的涵义，就是“君子以遏恶扬善，顺天休命”的法则。以此类推，《大象》作者所说的六十四卦符号的指示义和内涵义，便都可迎刃而解了。

大致上说，《易》中卦爻的“象”有两种含义，一是相似或摹仿，一是象征。《周易·系辞上传》说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”又说：“天垂象，见吉凶，圣人象之。”《系辞下传》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”又说：“爻也者效此者也，象也者像此者也”，“是故易者象也，象也者像也。”可见《易》中卦爻就是“象”，而“象”有“像”义，意即卦爻之象与万事万物有着某种相似性。也就是说，古代圣人观象设卦的过程，就是对万事万物的摹仿过程。易卦符号的指示义，就是指这种符号所直接摹仿的、标志的对象。但易卦符号的含义还不止这些，《系辞上传》说：“见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法。”又说：“是故

形而上者谓之道，形而下者谓之器。”在这里，“象”、“形”、“器”是同一层次的范畴，它们一般说来都是指具体的事物及其形象，“道”是更高层次的范畴，它是与具体事物形象相对待的抽象法则。古圣人用易卦符号来摹仿万事万物，乃是一种手段，其目的在于用这种符号来象征抽象的哲理、法则等等。易卦符号的内涵义，就是这种符号在摹仿基础上象征的对象。易卦符号由摹仿而有其指示义，由象征而有其内涵义，易学中的意象思维方式大致就是如此。

在易学直观意象思维方式中，卦画、爻画乃是最基本的符号。随着历史的发展，由这基本的符号逐渐衍生出一些复杂的符号，这就是本书第四编《易图学》所介绍的河图、洛书、先天图、后天图、太极图、无极图等等。这些图形代表着一些被广泛使用的宇宙论模式或本体论模式，是中国思想史上颇具权威性的标志物或符号。人们通过这些符号，直观地表示出各种庞大的、复杂的理论体系，在易学中是高水平的符号性直观意象思维方式。

③ 易学符号性直观意象思维方式的特点。试将上述各种意象符号比较一下，可以看出它们在基本上都属于集体意象的范围。卦爻符号相传是出自伏羲，但伏羲究竟是神话人物还是历史人物，是氏族名称还是个人名称，都还是悬而未决的问题，因而卦爻符号可以说是集体的创造物。根据现存的史料，河图、洛书、先天图、后天图、太极图等都是在宋代才出现的，然而从隋唐到明清，人们都说这些符号渊源有自，很少有人将它们的问世归功于某位个人的创造。这些符号在中国学术界和宗教界长期流传，它们的使用者不能说不是某种集体。代表太极阴阳的阴阳鱼出现较晚，它的个人创造的色彩比较浓

厚，然而这一符号的使用极为广泛，它不但在儒家经学的范围具有代表性，还成为道教的标志，这使我们很难否认它的集体意象的性质。法国学者列维·布留尔在《原始思维》一书中论述了东方民族的思维规律问题，其中有些论点可能是我们所不能接受的，不过书中关于“集体表象”（即意象——按）的下述定义非常精辟：“所谓集体表象，如果只从大体上下定义，不深入其细节问题，则可根据所与社会集体的全部成员所共有的下列各特征来加以识别：这些表象在该集体中是世代相传，它们在集体中的每个成员身上留下深刻的烙印，同时根据不同情况，引其该集体中每个成员对有关客体产生尊敬、恐惧、崇拜等等感情。它们的存在不取决于每个人，其所以如此，并非因为集体表象要求以某种不同于构成社会集体的各个体的集体主体为前提，而是因为它们所表现的特征不可能以研究个体本身的途径来得到理解。例如语言，实在说来，虽然它只存在于操这种语言的个人的意识中，然而它仍是以集体表象的总和为基础的无可怀疑的社会现实，因为它是把自己强加给这些个体中的每一个，它先于个体，并久于个体而存在。”（丁由译本，商务印书馆1981年版第5页）这一席话对于理解易学符号直观意象思维方式是有参考价值的。

（王葆玟）

（3）玄想性的直观意象思维

在中西思想史上，都有一些这样的派别，他们试图将世界的本原归结为某种人类器官所不能感知、语言所不能描述的东西。对于这种东西，亚里士多德称其为“本体”，老子称其为

“道”，易学家则称其为“太极”。对这种本原应当如何来认识或把握呢？中国古代易学家企图用玄想性的直观意象思维方式来解决这个问题。

易学中的玄想直观意象思维方式是由符号性的直观意象思维方式发展来的，但与后者有重要的差别。早期易学中的符号意象多数是集体意象，而玄想意象则往往是个别人物的创见意象。易学中的符号性直观意象思维方式保留着很多原始思维的痕迹，而玄想性直观意象思维方式与原始思维的距离较远，有较高的思维水平。

①“立象尽意”的方式。论述易学中的玄想意象思维方式，应从中国古代易学中的“立象尽意”说讲起。

产生于殷周时代或更早时期的易卦符号，具有神秘的、后人无法确切了解的象征作用。到战国时期，人们开始对这象征作用加以探讨，当时的《系辞上传》说，传《易》的先生有“书不尽言，言不尽意”的论断，这一论断使人们产生了疑问：“然则圣人之意其不可见乎？”传《易》的先生解释说：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”我们可以看出，这段话是对《易》中的符号意象思维方式作出的总结，其中所谓的“书不尽言”，是说文字不能完全地表达语言，“言不尽意”，是说语言不能完全表达圣人的思想，“圣人立象以尽意”，是说传说中的古圣王伏羲创造出八卦符号，来表达深奥的思想，例如《系辞下传》提到“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”，就是《上传》所谓“圣人立象以尽意”的具体过程，“设卦以尽情伪”，是说圣人将八卦两两相重，而成六十四卦，例如《系辞

下传》说：“因而重之，爻在其中矣”，即是“设卦以尽情伪”；“系辞焉以尽其言”，是说周文王在六十四卦的符号和三百八十四爻的符号下面，系属卦辞和爻辞，例如《系辞下传》说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”又说：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”讲的是文王系辞。通观《系辞传》的意思，是说远古圣人的原意只有通过卦爻的意象符号才能传达给后人，而对于八卦符号和六十四卦符号又只能通过卦爻辞来了解。在这里，卦爻意象符号是“圣人之意”和语言文字的中间环节，语言文字（卦爻辞）只能说明八卦符号与六十四卦符号，不能直接论说“圣人之意”。

如果只从上述这些材料来看，《周易·系辞传》似乎只是总结了古代的符号意象思维方式，似未超出这种形式。然而《易传》还有一些关于“象”的论述，颇值得玩味，例如《系辞上传》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。”又说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。”关于这些“象”的种类，《系辞》举出四种：“吉凶者失得之象也，悔吝者忧虞之象也，变化者进退之象也，刚柔者昼夜之象也。”又进而指出：“通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。”这些话将“象”的范围从八卦符号扩大到六十四卦符号，又从卦爻符号扩大到卦爻辞所提到的吉凶、悔吝、变化、刚柔等等，这样，卦爻辞所提到的各种事物现象，便都被列入“象”的范围。而卦爻辞所提到的事物现象是很广泛的，它们至少可以分为四类，即如《系辞上传》所说：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。易有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。

定之以吉凶，所以断也。”《系辞传》的作者相信卦爻辞所反映的纷杂的意象都是卦爻符号原本含有的，这显然是解释者的一厢情愿。因为卦爻符号的原始含义是什么，不要说《系辞》的作者难于准确把握，卦爻辞的作者恐怕也未必完全了解。那么，《系辞传》在总结卦爻的符号意象思维方式的时候，实际上已超出了这种方式，而涉及到一种新的意象思维方式。

这种新的意象思维方式是什么样的方式呢？有些学者将这种方式的“象征”与《诗经》的“比兴”相提并论，然而“比兴”与严格意义上的象征是有区别的，况且比兴的结果往往是影响欣赏者的情感，象征的结果却常促成人们产生对某种哲理或自然法则的认识。另外，《系辞上传》还说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，其中的“器”字在《系辞传》中反复出现，例如说：“见乃谓之象，形乃谓之器”，“以制器者尚其象”，可见在《易传》的思想中，“象”与形器同属形下的范围。而那高居形上的道，在历代学者看来就是易中的“太极”，也就是道家所谓的“道”或“一”。汉以来的学者认为，圣人法天，“圣人之意”即是天道在圣人心中体现，例如《老子》七十三章王弼注云：“谁能知天意耶？其谓圣人也。”就集中反映了汉唐学者的看法。那么，《系辞》所说的“圣人立象以尽意”，多少含有以形下的器象来象征形上的道理的意思。这种思维方式带有形而上学的意味，富于玄想的色彩。

当然，《系辞传》的作者乃是刚刚从符号直观意象思维方式过渡到玄想直观意象思维方式，只能说是中国传统的玄想性直观意象思维方式的萌芽阶段。确切地说，《系辞》作者是以符号性意象思维方式为主，以不成熟的玄想性直观意象思维方式为辅。

②从“立象尽意”到“微言尽意”的发展。据上文所述,《系辞传》在思维方式上既有创新的一面,也有守旧的一面。它的创新是将“象”的范围从卦爻符号扩大到卦爻辞所列举的一切事物,从而开始了从符号性直观意象思维方式向玄想意象思维方式的过渡。它的守旧的一面在于:仅仅承认出自圣人的卦爻符号和卦爻辞列举的事物是“象”,而未承认圣人没有提到的自然现象和社会现象也可以作尽意的象。上面说《系辞》是以符号意象思维方式为主,以不成熟的玄想意象思维方式为辅,理由主要在于这一点。也就是说,《系辞》作者由于过于看重卦爻这种意象符号,局限于这种符号和卦爻辞的论述,因而他只能作出微小的创造:即只是立足于符号意象思维方式,向玄想意象思维的领域跨了一步,而没有继续走下去。显而易见的是,如果想要摆脱符号意象思维方式的限制,完全采用玄想意象思维方式,就必须继续扩大“象”的范围。

西汉时期,《淮南子》一书在这方面略有突破。例如《淮南要略》说:“《览冥》者,所以言至精之通九天也,至微之沦无形也,纯粹之入至清也,昭昭之通冥冥也。乃始揽物引类,览取拏掇,浸想宵类,物之可以喻意象形者,乃以穿通窘滞,决渎壅塞,引人之意,系之无极。”又说:“《精神》者,所以原本人之所由生,而晓寤其形骸。九竅取象,与天合同。其血气,与雷霆风雨比类;其喜怒,与昼宵寒暑并明”;“《繆称》者,破碎道德之论,差次仁义之分,略杂人间之事,总同乎神明之德。假象取耦,以相譬喻”;“《说山》、《说林》者,所以竅窅穿凿百事之壅遏,而通行贯肩万物之窒塞者也,假譬取象,异类殊形,以领理人之意”。其中所谓的“喻意象形”、“取象与天合同”、“假象取耦”、“假譬取象”,都有象征

的意味，而且这里的“形”、“象”远远超出了《周易》经传所说，在《系辞》玄想意象思维方式的基础上有所发展。不过应当指出，《淮南子》的象征方式与比喻、比拟和联想混杂在一起，象征的特点尚不显著。书中广泛列举各种现象，主旨是要将天道、人事的各种系统相比较，例如书中在天道方面归纳出天文、历法的系统，在地理方面归纳出地形、山林的系统，在天地关系方面归纳出气象的系统，在人事方面归纳出政治、家族、性情、伦常的系统。《淮南子》说的“象”有“像”义，主要指这些系统之间的相似，亦即天道、地理、政治、人伦、性情各系统之间的契合。这样看来，那种用具体形象来象征抽象理则的意象思维方式，在西汉《淮南子》书中亦未成熟。

到了魏晋时期，人们企图在《易传》的基础上作出思想创新，对《易传》关于“象”的论断作出了新的解释。《三国志·魏志·荀彧传注》引何劭《荀彧传》记载了当时人们关于“象”的一场争论，荀彧说：“子贡称夫子之言性与天道不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠粃。”他的兄长荀爽对此表示反对：“《易》亦云圣人立象以尽意，系辞焉以尽其言，则微言胡为不可得而闻见哉？”荀爽辩解说：“盖理之微者，非物象之所举也，今称立象以尽意，此非通于象外者也；系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意、系表之言，固蕴而不出矣。”关于荀彧和荀爽的这场辩论，有人曾归结为“言尽意论”与“言不尽意论”的争论，然而这是似是而非的，因为彧、爽两人其实都是“言不尽意”论者。荀爽的观点很明确，是“立象尽意，系辞尽言”，直接取自《系辞上传》，可见他并非主张“言尽意”，而是像《系辞传》的作者一样，在“言不尽意”的前提下主张用卦爻之象来表达“圣人之意”，再通过卦爻辞来了解“象”。简单

地说，就是“言不尽意”而“立象尽意”。荀粲的观点比较复杂，他一方面贬低了《周易》的“象”：“盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于象外者也”，也就是说，物象不能穷尽“理之微者”，易象不能穷尽“象外之意”，《周易》的“象”在这里完全被否定了；另一方面，荀粲又贬低《周易》的“言”：“系辞以尽言，此非言乎系表者也”，其所谓“系表”就是“系辞”或卦爻辞之外。既然卦象与卦辞、爻象与爻辞都没有足够的达意功能，出路何在呢？荀粲对荀俱“微言胡为不可得而闻见”的质问提出反驳：“象外之意、系表之言固蕴而不出矣”，暗示出“象外之意”只能通过卦爻辞以外的言论来表达，而这卦爻辞以外的言论就是荀俱所谓的“微言”。俱、粲在“言”的问题上的分歧，主要在于荀俱认为卦爻辞已穷尽了全部的“圣人之言”，而荀粲认为卦爻辞只是“圣人之言”的一部份，“圣人之言”的精微部份——微言，并没有写出来。荀粲的真正意图，是主张人们在经传之外创立新说，用新的“微言”来弥补圣人微言“蕴而不出”所造成的空白。

西汉张禹有一段议论，正与荀粲的议论形成对照。当时常有人以灾异为理由，攻击专擅朝政的王氏，张禹对此表示非议：“性与天道，自子贡之属不得闻，况浅见鄙儒之所言！……新学小生，乱道误人，宜无信用，以经术断之。”张禹这一席话，是以《论语·阳货篇》的记载为依据，对当时超越经传而涉及性与天道的言论进行斥责；荀粲则相反，是为超越经传而谈论“性与天道”的风气进行辩护。按照张禹的说法，只有圣人才能造作微言，论说性、道，后人一概没有这种资格；而按照荀粲的说法，正是由于圣人的微言没有流传到后世，后人才有造作微言、论说性道的必要性。两人的思想差异如此之大，是

由于社会的背景有所不同。张禹对“新学小生”持严厉的态度，正是当时儒家经学兴盛的标志。到了东汉末期，经学衰微，政治腐败，李膺、陈蕃、郭泰等名士遂一反两汉的政治学术传统，抨击朝政，力图救治政治文化中的各种弊病，因而赢得很高的声誉。东汉末年，蔡邕称赞郭泰说：“收文武之将坠，拯微言之未绝。”（《郭泰碑文》）。这话反映出东汉名士乃是圣人微言尽绝的补救者。在这方面，魏晋名士纷纷步东汉名士后尘，例如西晋陆机《七微》称：“折茫理于未殊，济微言于已坠”（见《北堂书钞》卷98），即显示出魏晋名士希望拯救微言尽绝的抱负。上述荀粲的议论，为魏晋名士的“济微言于已坠”提供了理由。而曹魏正始时期名士的领袖何晏善于清谈，可说是新的微言的主要制造者。魏末管辂曾这样评论何晏的清言，“以攻难之才，游形之表”，“说《老》、《庄》则巧而多华，说《易》生义则美而多伪”（见《魏志·管辂传注》引《管辂别传》）；裴徽也这样评论：“吾数与平叔共说《老》、《庄》及《易》，常觉其辞妙于理，不能折之。”（出处同上）可见何晏乃是当时“微言尽意”说的重要代表人物。

在这里，应注意“微言尽意”与“言尽意”有很大的不同。《艺文类聚》卷十九引西晋欧阳建《言尽意论》说：“有雷同君子问于违众先生曰：‘世之论者以为言不尽意，由来尚矣！至乎通才达识，咸以为然。若夫蒋公之论眸子，钟、傅之言才性，莫不引此为谈证。而先生以为不然，何哉？’”其论“言尽意”而托名“违众先生”，可见“言尽意”在魏晋时期乃是“违众”之说；其论“言不尽意”而托名“雷同君子”，可见“言不尽意”是魏晋时期的公论。荀粲、何晏的“微言尽意”，实际上仍以“言不尽意”的命题为出发点，当他们摒弃经传的言、象而道出新

的微言的时候,有可能体会到先圣“言不尽意”的命题之深刻,借助于新的意象来弥补微言的贫乏。管辂说何晏“差次《老》、《庄》而参爻象,爱微辩而兴浮藻”(见《魏志·管辂传注》引《管辂别传》),就证明何晏的“微言”既不是完全立足于象,也不是完全排斥象。《列子·仲尼篇注》引何晏《无名论》说:“则夫无名者,可以言有名矣;无誉者,可以言有誉矣。然与夫可誉可名者岂同用哉?此比于无所有,故皆有所有矣。而于有所有之中,当与无所有相从,而与夫有所有者不同。同类无远而〔不〕相应,异类无近而不相违,譬如阴中之阳、阳中之阴,各以物类自相求从。夏日为阳,而夕夜远与冬日共为阴;冬日为阴,而朝昼远与夏日同为阳;皆异于近而同于远也。”这段话提出了“于有所有之中,当与无所有相从”的玄学贵无论命题,并为此提出了一则新颖的论据,其论证的方式既诉之意象,又诉之逻辑。其中说的“夏日”、“冬日”、“夕阳”、“朝昼”等等都含有浓厚的意象色彩,而其中所说的“阴中有阳,阳中有阴”等等又是一项逻辑性的理由。由这一例证可以看出,既有逻辑,又有意象,是何晏清谈的一个重要的特点。

总之,荀粲、何晏等人的“微言尽意”或清言论道,是以逻辑思维方式为主,以玄想意象思维方式为辅。而这玄想意象思维方式较之《易传》和《淮南子》,又有发展。当然,荀粲、何晏等人的玄想意象思维方式仍是不够成熟的,他们在思维方式上的主要贡献,是通过提倡“微言尽意”说来推翻“立象尽意”说,为玄想意象思维方式的盛行准备了条件。

③“寻象”、“忘象”和“存象”。中国古代玄想意象思维方式的普遍应用,大致说来乃是以王弼注《易》为真正的起点。王弼是何晏的晚辈,他在魏齐王芳正始末期注释《周易》,提出

了一套关于“象”的理论。这理论的重要环节有三个，就是“寻象”、“忘象”和“存象”。

过去人们常用“得意忘象”一语来概括王弼的易象理论，是有些片面的。王弼《周易略例·明象章》说：“故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者非得象者也，存象者非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”其中“得意而忘象”、“得象而忘言”是一组命题，“得意在忘象，得象在忘言”是另一组命题。前者是说得意之后便可忘象，得象之后便可忘言；后者是说得意的关键在于忘象，得象的关键在于忘言。从时间顺序来说，似是“得”在先，忘在后，然而王弼《明象》的主旨是讨论如何“得意”的问题，不是讨论“得意”之后应当如何的问题。中国古代有一种循环论，认为事物的开始与终结相同，王弼《老子指略例》说“古今通，终始同”，就是延袭了循环论的思想。将这思想用于“象”的问题，便产生了一种逻辑：既然“得意”的结果是“忘象”，那么在“得意”之先必有一个“忘象”的状态；既然“得象”的结果是“忘言”，那么在“得象”之先必有一个“忘言”的状态。对这逻辑过程可用下图表示：

忘言——>得象——>忘言

忘象——>得意——>忘象

由此而论，“得意而忘象”、“得象而忘言”乃是《明象章》的论据，“得意在忘象，得象在忘言”才是《明象章》的论点。这论证的特点是“以果证因”，用王弼的话来说就是“证今可以知古

始”。

在王弼所描述的认识链条中，“得意”还不是终点。《明象章》说：“象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。”这话暗示“得意”的目的之一是“存象”，“得象”的目的之一是“存言”。进一步说，唯有“得意”才能“存象”，“得象”才能“存言”。这话还可以用另一种方式来表示：唯“忘象”才能“存象”，“忘言”才能“存言”，犹如“不行者使行，不动者制动”（《老子》二十二章王弼注）。韩康伯《系辞传注》说：“夫非忘象者，则无以制象”，恰与王弼“存象”之义相合。王弼“得意存象”、“得象存言”的说法，也正是他在《老子》五十二章注中所说的“得本以知末”。

不难看出，王弼这种说法实际上是在“忘象”的基础上重新建立了《系辞传》的“立象尽意”理论。王弼对“圣人立象以尽意”的过程是非常重视的，他在《明象章》中强调指出：“言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意”，这几乎是直接沿用《系辞上传》的命题，意思是说圣人立意在先，立象系辞在后，后人必须尊重这一次序，因而在推求圣人之意的时候必须循由“言”、“象”的途径。王弼只是在“象”的定义上或“象”的范围问题上注入了新见解，他认为后人所寻、所观的象，不应局限于《周易》经传所说。换言之，不但《周易》经传所提到的“象”可“尽意”，经传所未提到的各种自然现象和社会现象也都可以用作“尽意”的工具。《周易·乾卦》王弼注云：“夫易者象也，象之所生，生于义也。有斯义，然后明之以其物，故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。”《周易略例·明象章》也说：“是故触类可为其象，合义可为其徵。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？”可见王弼所谓

的“忘”，只是不拘执、不局限的意思，就是说，只有不拘执于经传当中有限的象，才能“得意”并把握一切的象。孔颖达《系辞传疏》说：“凡自有形象者，不可制他物之形象，犹若海不能制山之形象，山不能制海之形象。遗忘己象者，乃能制众物之形象也。”所说正合王弼之意。在王弼从《周易》阐发的玄学中，体现为“圣人之意”的太极至理是抽象的，是“形而上”的；世界万物的纷杂的形象是具体的，是“形而下”的。形上、形下之间有一种“本末不二”或“体用如一”的关系，即只要把握住形上的太极至理，便可把握形下的一切形象；而形下范围的任何的“象”，都可象征抽象的太极至理。王弼所谓的“象”其实就是后人所说的“意象”（image），他只是没有意识到这一点而已。实际上，他已将一切意象都包括在易象的范围之内，主张任何意象都可起到对抽象的太极至理的象征作用。这显然是一种带有幻想意象思维意味的理论。这种理论的出现，标志着幻想思维方式的应用已接近于成熟的程度。

④微言妙象尽意的方式。荀粲、何晏推翻传统的“立象尽意”方式的举动，不但启迪了王弼的“忘象”、“存象”说，还刺激了另一种幻想意象思维方式的出现。这种方式是用“微言”来阐述某种微妙的、带有神秘意味的“象”，再用这种“象”来表达抽象的自然法则。对这方式，可称为“微言妙象尽意”。

此说的创始者，是魏末的管辂。据《魏志·管辂传注》所引《管辂别传》的记载，正始九年十二月，管辂曾与何晏谈论“《易》九事”，使何晏为之叹服：“君论阴阳，此世无双！”管辂所说的“九事”肯定包括《周易》中“象”的问题。请看他在这次谈论之前对何晏的评论：“何若巧妙，以攻难之才，游形之表，未入于神。夫入神者，当步天元，推阴阳，探玄虚，极幽

明，然后览道无穷，未暇细言。若欲差次《老》、《庄》而参爻象，爰微辩而兴浮藻，所谓射侯之巧非能破秋毫之妙也。”过去人们常以为管辂仅仅是一位卜者，乃是误会，因为管辂已申明他的宗旨乃是“步天元，推阴阳，探玄虚，极幽明”，并非只限于筮占之类的小术。他与何晏的分歧，主要在于何晏常常脱离形象而直接论道，这在管辂看来有“华则道浮，伪则神虚”（出处同上）的弊病。管辂的主张是：玄虚的思想境界只有在形象的基础上才能达到。怎样才能从形象上升到玄虚的境界呢？《魏志·管辂传注》引《管辂别传》说：“辂每开变化之象，演吉凶之兆，未尝不纤微委曲，尽其精神。”《别传》还讲了一段故事，管辂的同乡乃太原问他：“君往为王府君论怪云：老书佐为蛇，老铃下为鸟。此本皆人，何化之微贱乎？为见于爻象？出君意乎？”管辂回答说：“苟非性与天道，何由背爻象而任胸心者乎？夫万物之化，无有常形；人之变异，无有常体。或大为小，或小为大，固无优劣。”管辂取象而主张“背爻象而任胸心”，颇引人注目。考虑到他“每开变化之象”，都要“纤微委曲，尽其精神”，他“开爻散理，分赋形象”，也是“言微辞合，妙不可述”（出处同上），可见他的“背爻象”不是弃象不顾，而是要超出《周易》经传的象，去发明微妙的象。至于他的“任胸心”，也不是直接推求义理，而是“任胸心”地发挥“妙象”。他说：“夫物不精不为神，数不妙不为术，故精者神之所合，妙者智之所遇。合之几微，可以性通，难以言论，是故鲁班不能说其手，离朱不能说其目，非言之难。孔子曰‘书不尽言’，言之细也；‘言不尽意’，意之微也；斯皆神妙之谓也。”这话指出圣人神妙之意是难以言论的，暗示出唯一可行的办法是用微言表达妙象，用妙象来象征神妙之意。附带指

出，管辂并未使用“妙象”一词，笔者用这个词来概括他的“妙不可述”的象征手段，乃是受了东晋孙盛《易象妙于见形论》的启发。孙盛所谓“易象妙于见形”，是说《周易》经传所提到的“象”比一般形象微妙，他的说法只是将经传中的象神秘化，实际上没有超出经传的范围。管辂“任胸心”、骋微言以论形象，超出经传的限制，其微妙的程度胜过孙盛。如果孙盛论象可称其为“妙”，那么用“妙象”一词来指称管辂所举的“形象”，用“微言妙象尽意”的命题来概括他的易学方法，便是再恰当不过了。

管辂所论的妙象，无疑也是一种意象，因而“微言妙象尽意”说也是一种与玄想意象思维方式有关的理论。不过在这里应注意一点：管所论说的意象与王弼不同，王弼易学重在人事，其论义论象均有人事的色彩；而管辂自称“但欲论金木水火土鬼神之情耳”，说“风以时动，爻以象应；时者神之驱使，象者神之形表”（出处均同上），可见他的意象思维方式主要用于自然哲学与自然科学领域，与王弼重视社会政治的倾向略有区别。附带指出，管辂所说的意象偏重于阴阳术数，缺乏审美色彩，与两晋南朝文艺创作活动所凭藉的审美意象也有很大的差别。

⑤玄想意象思维方式的发展。玄想意象思维方式突出地表现在王弼、管辂两人的议论当中，王弼主要是在哲学与人事政治的领域里搜寻加工意象，管辂则主要在自然界的领域搜寻加工意象，两人关于“象”的理论恰好互相补充，构成玄想意象思维方式的两个方面。论述玄想意象思维方式的发展轨迹，显然应当以两人的理论为最重要的环节。

王弼、管辂有一个显著的共同点，即两人都与何晏有着既

矛盾、又相继承的关系。先看矛盾的一面。《世说新语·文学篇》说，在一次“谈客盈坐”的场合，何晏向王弼挑战：“此理仆以为极可，得复难不？”于是王弼“作难”，使何晏及在坐人都“以为屈”。还有一次，何晏了解到王弼《老》学的精奇，自以为不如，遂将自己关于《老子》的笺注之作改为《道德论》。这两件事表明，王弼作为思想家乃是何晏的反对者和替代者。

《魏志·管辂传》和裴注所引《管辂别传》说，管辂与何晏论《易》九事，赢得何晏的叹赏，而他对何晏的评论却是贬辞居多。这事表明管辂作为思想家也是何晏的反对者和替代者。再看继承的一面。据《魏志·钟会传注》所引何劭《王弼传》和《世说新语·文学篇》等史料所载，王弼之进入学界并成为名士，主要是依靠何晏的提携，如果说王弼是何晏门生，亦不为过。又据《魏志·管辂传注》所引《管辂别传》的记载，管辂曾得到何晏“君论阴阳，此世无双”的好评，而他的弟弟管辰说过：“裴冀州、何、邓二尚书及乡里刘太常、颍川兄弟以辂禀受天才，明阴阳之道、吉凶之情，一得其源，遂涉其流，亦不为难，常归服之。辂自言与此五君共语，使人精神清发，昏不暇寐。自此以下，殆白日欲寝矣。”其中提到的裴冀州是裴徽，何、邓二尚书是何晏和邓飏，由此可见管辂对何晏也有一定的钦佩和感激之情。总的看来，王弼、管辂两人都是何晏思想的继承者，又都是何晏思想的反对者。

这种巧合显示出一种思想史上的承继关系，即王弼的“忘象”、“存象”理论和管辂的“微言妙象尽意”理论，都以何晏的学术建树为前提条件。何晏与荀粲提倡“微言尽意”，推翻了《周易·系辞传》的“立象尽意”说，使人们超越经传而论象成为可能。王弼、管辂论象虽有人事与天时的区分，但在超越经

传限制这一点上是一致的。这就是说，王、管两人的新理论的出现，是何晏、荀粲提倡“微言尽意”的必然结果。

有趣的是，王弼、管辂关于“象”的理论，与《系辞传》的“立象尽意”说都有着形式上的相似性。王弼主张从自然界和社会（主要是社会）的领域广泛地搜寻改造出所需要的意象，来象征抽象的义理；管辂主张从自然界搜寻并加工成微妙的意象，来象征抽象的“性与天道”。这两种理论显然是《系辞传》“立象尽意”说的再现，其中的变化只在“象”的涵义上，《系辞》所谓“象”仅限于卦爻符号和卦爻辞所说，王弼、管辂所谓“象”则超出了这个范围。考虑到这种形式上的相似性，我们可以将《系辞传》的“立象尽意”说、荀粲何晏的“微言尽意”说和王弼管辂的学说看作玄想意象思维方式从酝酿到兴盛的三个阶段，这三个阶段恰恰构成一个回环，其中《系辞》的理论是正题，荀粲、何晏的理论是反题，王弼、管辂的理论是合题。在这回环当中，只有王弼、管辂这最后一个环节是玄想意象思维方式完全形成的阶段，前两个阶段仅仅是这种思维方式的酝酿期和萌芽期。玄想意象思维方式形成之后，对意象的精妙程度和象征作用必然会有越来越高的要求，最终使玄想意象渐有审美的性质。

（王葆玟）

第七编 易学重要典籍简介

一 关于历代易学著述的著录

中国古代的图书目录，在体例上有六分法、四分法、五分法、七分法等。刘歆《七略》和班固《汉书·艺文志》都用六分法，依次为《六艺略》、《诸子略》、《诗赋略》、《兵书略》、《数术略》、《方技略》，其中《六艺略》易类所著录的是易学典籍，《数术略》蓍龟类所著录的多数也是易学典籍。西晋荀勗《中经新簿》、东晋李充《晋元帝四部书目》及南朝谢灵运、王亮、任昉等人所撰的图书目录，都用四分法，不过这些目录都已佚失。《隋书·经籍志》、两《唐志》及宋元明清史志目录都分经、史、子、集四部，其中经部易类所著录的都是易学典籍，子部五行类所著录的约半数也是易学典籍。南朝王俭《七志》与阮孝绪《七录》都用七分法，但这两部书也都失传了。在这当中，六分法目录中的《六艺略》易类和四分法目录中的经部易类所著录的易学书籍，或曾立于学官，设置博士，或为官方人物和权威学者所撰，一般具有学院派的性质；而六分法目录中的《数术略》蓍龟类和四分法目录中的子部五行类所著录的易学典籍，或是历代太卜所用的书，或是民间的占筮书，一般不具有学院派的性质。附带指出，历代图书

目录中经类书籍均以易类为首，这种体例是由刘歆创始的。刘歆在汉成帝以后编撰《七略》，改变了传统的五经次序，首创《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》之次。这种次序是否合理，也许不无疑义，不过有一点是可以肯定的，即这次序以易类为首，使历代目录著录易学书籍极为详备，颇有利于后人的检索研究。

（1）先秦、西汉易学著作

关于先秦与西汉的易学著作，班固《汉书·艺文志》有全面的著录。早于班固的刘向《别录》与刘歆《七略》均佚，我们现在只能从《汉书注》、《文选注》及唐宋类书中看到《录》、《略》的一些零星的佚文。比较这三种目录，在著录书名的释文或提要方面，《别录》最详，《七略》稍次，《汉志》最为简略；而在著录图书的数量方面，则可肯定《略》多于《录》，《志》多于《略》。这就是说，《录》、《略》所著录的书名及其卷数，均已包括在《汉志》之中了。

《汉志·六艺略》所著录的易学典籍约有五种，其一是《易经》与十翼，题名为《易经》十二篇，有施、孟、梁丘三家传本。其二是汉初儒者解说《易经》的七种《易传》，均为二篇，分别为周王孙、服光、蔡公、王同、丁宽、杨何、韩婴所作。其三为儒家以外其他学派的作品，包括《古五子》十八篇、《淮南道训》二篇、《古杂》八十篇等，《道训》为淮南王刘安的九位门客所撰，可能是道家作品；《古五子书》亦即《别录》所说的《易传古五子书》，内容可能是以日辰与六十四卦相配，所谓的“古”可能是古文。第四种是施仇、孟喜、

梁丘贺为《易经》所作的《章句》，各为二篇。第五种是西汉中叶以后儒者根据《易经》、十翼所作的解释性、发挥性的易学作品，包括《孟氏京房》十一篇、《灾异孟氏京房》六十六篇、五鹿充宗《略说》三篇及《京氏段嘉》十二篇。在这里有一种特殊的情况需要指出，即《汉志》易类小序提到中秘所藏的《古文易经》与费直所传的《易经》，均未正式著录。《汉志·数术略》著龟类著录了龟卜、占筮两类典籍，其中占筮一类包括《蓍书》二十八卷、《周易》三十八卷、《周易明堂》二十六卷、《周易随曲射匿》五十卷、《大筮衍易》二十八卷、《大次杂易》三十卷、《于陵钦易吉凶》二十三卷、《任良易旗》七十一卷及《易卦八具》等，均属易象数学范围。另外，《数术略》杂占类所著录的各种占书，有些可能也与《易》有关。

《隋书·经籍志》经部著录《易纬》八卷，说梁有九卷，未注明作者与时代，只说为郑玄所注。《隋志》子部五行类著录《易通统卦验玄图》一卷、《易通统图》二卷等。这些易类纬书可能包括《后汉书·方术传注》所提到的《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》与《辨终备》，但《七略》、《汉志》均未著录，引起了后人的怀疑。清代以来多数学者认为这些书出于西汉哀、平之际，可能出于京房后学之手。《隋志》子部五行类还著录了很多京房的易学作品，其可靠性如何，现在已无法考定。

大致上说，东汉以后的史志目录所著录的先秦西汉的易学典籍逐渐减少，这一减少的过程也就是先秦与西汉易学典籍逐渐亡佚的过程。时至今日，先秦与西汉易学典籍所剩无几，仅有《京氏易传》、《易纬》、《焦氏易林》及《子夏易传》

等，其中的《子夏易传》公认是一部伪书，一说谓汉韩婴所撰，一说可能是唐末人张弧所伪造的；《易林》题为西汉焦贛撰，但它的真实作者可能是东汉的崔篆；《京氏易传》的可靠性较大，但也有人提出过怀疑；《易纬》出于西汉后期这一点已得到学术界的承认，而这一点实际上也未得到确切的证明。

（王葆玟）

（2）东汉易学著作

魏晋南北朝隋唐时期的图书目录，著录了东汉的易学典籍，这些目录只有《经典释文叙录》和《隋书·经籍志》流传了下来。综合这两部书所著录的东汉易学典籍，寥寥无几，只有马融《易传》、荀爽《易传》、郑玄《周易注》、《易纬注》、刘表《周易章句》、宋衷《周易注》、虞翻《周易注》及陆绩《周易述》等，其中马、宋二人的传注，《隋志》注明已亡。《隋志》子部五行类著录了东汉人许峻所作的《易新林》和《易决》，还著录了很多占筮书，其中可能不乏东汉易学家的作品。比较古代目录所著录的两汉易学典籍，东汉典籍比西汉典籍少得多，而这些东汉易学典籍又都出于东汉末期，东汉早期和中期有哪些易学著作，现在竟不得而知了。究其原因，当是由于东汉班固等人所撰的《东观汉记》不包括图书目录在内，而在魏晋学者整理图书、编纂目录时，已在董卓之乱以后，东汉易学典籍的大部份已亡佚了。

隋唐以后的史志目录所著录的东汉易学典籍日渐减少，到清代学者编纂《四库全书总目》时，已大多佚失。现在只能见到一些后人的辑本，并从孔颖达《周易正义》与李鼎祚《周易

集解》书中见到东汉马、郑、荀、虞等人解《易》的文字。另外，现存的《易纬注》或说为郑玄所作，或说为东汉宋均所作；《易林》一书有人考定为东汉崔篆所撰，这大概是仅存的东汉易学典籍，但这还是有争议的。

（王葆玟）

（3）魏晋南北朝易学著作

东汉以后，不断有官私目录出现。曹魏时期郑默编撰《魏中经簿》，晋初荀勖又撰《中经新簿》，著录了当时流传的汉魏易学典籍。经过永嘉之乱，书籍散失严重，东晋李充撰《晋元帝四部书目》，著录了晋室东渡以后残存的易学典籍。南朝宋代有谢灵运《四部目录》，齐代有王俭《七志》和王亮、谢朓的《四部书目》，梁代有任昉《四部目录》、阮孝绪《七录》、刘孝标《文德殿正御四部及术数书目录》，陈末有陆德明《经典释文叙录》，隋代有官方藏书目录，唐初有魏征等人编撰的《隋书·经籍志》。在这当中，只有《释文叙录》和《隋志》流传到现在。这两部目录在上述晋、宋、齐、梁官私目录的基础上，对魏晋南北朝易学典籍作了详细的著录。另外，唐以后的新旧《唐志》、《宋史·艺文志》及《通志·艺文略》等，也有类似的著录。

据这些目录，三国时期较重要的易学著作有董遇《周易章句》、王肃《周易注》、王弼《周易注》、《周易略例》、《周易大演论》、姚信《周易注》、钟会《周易尽神论》、《周易无互体论》、阮籍《通易论》、管辂《周易通灵诀》、向秀《易义》、荀爽《周易注》等。两晋时期，干宝、王虞、黄颖

等人都注《周易》，桓玄、谢万、韩康伯等人都注《系辞》、《说卦》等，宋岱、顾夷、栾肇、杨义、阮浑等人都论述《易》义，《释文叙录》和《隋志》对这些著作都有著录。《释文叙录》著录东晋张璠《周易集解》十二卷，注明《集解》收录了二十三家解《易》的文字，这二十三家是钟会、向秀、庾运、应贞、荀辉、张辉、王宏、阮咸、阮浑、杨义、王济、卫瓘、栾肇、邹湛、杜育、杨瓚、张轨、宣舒、邢融、裴藻、许适、杨藻，其中钟会是魏人，向秀、荀辉、王济、卫瓘、阮浑是魏末晋初人，其余都纯粹是晋人。《释文叙录》、《隋志》及两《唐志》等所著录的南北朝易学著作更多，其中比较重要的，有伏曼容、范歆、周颙、宋明帝、费元珪、梁武帝、褚仲都、萧子政、何胤、张讥、周弘正、崔浩、姚规、崔赜、卢氏、傅氏等人解释《周易》的作品，分别题为“注”、“义”、“论”、“义疏”、“讲疏”等；又有卞伯玉、荀柔之、徐爰、刘瓛、顾欢、明僧绍、梁武帝、萧子政、宋褰等人解释《系辞》的作品，或称为“注”，或称“义疏”；又有范歆、何䷔之、关康之、李玉之、周弘正、刘瓛、崔赜等人论述卦义、爻义、象义的论著，或称为“论”，或称“义”、“疑义”等。《释文叙录》、《隋志》、两《唐志》著录诸书的卷数多有出入，又往往与《隋志》所说梁代目录所著录的卷数不同，一般说来，从梁到隋唐，卷数有减少的趋势。在上述各种易著当中，有几种是《隋志》注明“梁有”、“已亡”的，意即这些书为梁代目录所著录，而到唐初却亡佚了。另外，《隋志》、两《唐志》的经部易类和子部五行类著录了一些作者不明的书，多数可能出于魏晋南北朝时期。

（王葆玟）

(4) 隋唐易学著作

关于隋唐易学典籍的著录，主要见于唐五代的图书目录。唐初魏征等人编撰《隋书·经籍志》，所著录的隋代易学典籍仅有陆德明《周易并注音》、《周易大义》及何妥《周易讲疏》等很少的几种，其中陆德明还是个经历陈、隋、唐三朝的人物。到唐代开元年间，新的图书目录陆续出现，先后有元行冲的《群书四部录》和毋斐的《古今书录》，对天宝以前的唐代易学典籍作了详细的著录，但这两部目录都佚失了。五代石晋时刘昫所编修的《旧唐书·经籍志》和北宋欧阳修所编撰的《新唐书·艺文志》，都以《古今书录》为基础。两《唐志》所著录的唐代易学典籍，有孔颖达《周易正义》、薛仁贵《周易新注本义》、唐玄宗《周易大衍论》、王勃《周易发挥》、王玄度《周易注》、李鼎祚《周易集解》、阴弘道《周易新传疏》、东乡助《周易物象释疑》、僧一行《周易论》、《大衍玄图》、《义决》、《大衍论》、崔良佐《易忘象》、元载《集注周易》、李吉甫《注一行易》、卫元嵩《元包》、高定《周易外传》、裴通《易书》、卢行超《易义》、陆希声《易传》等。宋代目录如《崇文总目》、《通志·艺文略》、《玉海·艺文目》等，著录了唐代史征《周易口诀义》、郭京《周易举正》、李翱《易论》、蔡广成《周易启源》、苏鹗《周易开玄关》、成玄英《周易流演》、邢琚《补阙周易正义略例疏》等易学典籍。在这些书当中，仅孔颖达、李鼎祚、史征、郭京、邢琚等数人的著作流传至今，《四库总目提要》均有著录。

(王葆玟)

(5) 宋元明清易学著作

唐宋之间，战乱频繁，《崇文总目》等宋代目录所著录的五代易学典籍，大约仅有任正一《周易甘棠正义》一部。而到宋代，文化繁荣，易学典籍繁多，北宋的《崇文总目》和南宋晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解题》、郑樵《通志·艺文略》、王应麟《玉海·艺文目》、尤袤《遂初堂书目》等都有著录，编于元代的《宋史·艺文志》和《文献通考·经籍考》著录尤详。这里所提到的南宋目录，都是私人所撰，南宋官方的目录有政和七年孙覿等人所编撰的《秘书总目》、淳熙五年陈騤所撰的《中兴馆阁书目》及嘉定三年张攀所撰的《中兴馆阁续书目》，这些官方目录均佚，现在只能从《玉海·艺文目》等书中见到它们的一些佚文。明代有杨士奇等编撰的《文渊阁书目》和焦竑所撰的《国史经籍志》，都有官方目录的性质。这些目录所著录的易学典籍不限于一代，而是对以前一切朝代的易著都加著录。而清代张廷玉等编修的《明史艺文志》，只对明代典籍加以著录。清代目录现存有很多，比较著名的有钱曾《读书敏求记》、《天禄琳琅书目》、朱彝尊《经义考》、纪昀等人的《四库全书总目》和邵懿辰《四库简明目录标注》等，这些目录对明清易学典籍都作了详细的著录。宋元明清时期的易学著作极其丰富，由于篇幅所限，这里不能具体地一一加以介绍，仅向读者指出一点，即这些宋以后的易学著作约有半数左右流传了下来，读者只要到图书馆翻阅一下《四库全书》的现代影印本，或购置上海古籍出版社近年汇编出版的《四库易学丛刊》，即可对宋元明清易学

典籍的全貌有第一手的了解。

(王葆玟)

二 孔颖达《周易正义》

孔颖达《周易正义》一书，是中国易学由学派分立阶段进入学派合并统一阶段的标志，长期立于学官，是易学史上除上下经与十翼之外最重要的典籍。这书的编撰有一个很长的过程。唐初学制分为六学，隶属于国子监。唐太宗认为儒学多门、章句繁杂的情况很不好，便诏使国子祭酒孔颖达，与众多的儒生共同为五经编撰义疏，编成之后，共一百七十卷，题名为《五经正义》。孔颖达死后，博士马嘉运公开指摘这书中的错误，议论颇精致，得到诸儒的佩服，于是朝廷诏使诸儒加以修改，但迟迟未能完成。到唐高宗永徽二年（公元651年），又诏使诸儒对《五经正义》重加修订，到永徽四年（公元653年）才算定稿，公开颁行，用作科举的考试用书。《周易正义》为《五经正义》之首，作者依次为孔颖达、颜师古、司马才章、王恭、马嘉运、赵乾叶、王谈、于志宁等，复审者有苏德融、赵弘智等人。其中孔颖达字仲达，为唐初冀州衡水人，颜师古，名籀，字师古，京兆万年人，为《汉书注》的作者，马嘉运，唐初魏州繁水人，两《唐书》均有传。这书的后代传本或题《周易注疏》，或题《周易兼义》，据书前作者自序及两《唐志》，可知《周易正义》应是最初的书名。

这部书是在王弼、韩康伯注的基础上编撰的，王弼只对《周易》上下经以及分附经文的《彖》、《象》、《文言》三

传作了注释，韩康伯则对王弼未注的《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》四传作了注释，孔颖达等人将王、韩两注衔接起来，构成一部完整的《周易注》，再对其中的经文、传文、注文分别加以详细的疏解，就构成一部规模庞大的《周易正义》。《周易》经传的编次，在唐代以前多有不同，《正义》完全依照王、韩注本，将坤卦以下的《彖》、《象》文字分附于相应的经文之下，将《文言传》分附于乾、坤两卦之后，将《系》、《说》、《序》、《杂》四传附于上下经之后。书前有孔颖达等人所作的《周易正义序》和《周易正义卷首》，《序》文阐明了沿袭王弼易学的理由，简述《正义》的撰写经过。《卷首》包括十篇论文，依次为《论易之三名》、《论重卦之人》、《论三代易名》、《论卦辞爻辞谁作》、《论分上下二篇》、《论夫子十翼》、《论传易之人》、《论谁加经字》，对于王弼与其他各家见解不同的问题，一律遵从王弼，例如关于“重卦”的问题，原有四说，《卷首·论重卦之人》明确表示沿袭王弼一说。

关于《正义》一书的思想，本书第三编已有介绍，这里仅申明一点，即《正义》的思想立场乃是竭力排除南北朝时期以佛学解《易》的各种学说，不采用道教关于《周易》的解释，对北朝象数派易学亦持轻视的态度，只沿袭王弼、韩康伯的易学，并根据汉唐之间义理派与玄学派易学对王、韩易学加以补充。对义理派、玄学派均未论述的问题，或采用汉魏以来象数派的一些说法，或进行创造性的解释和发挥。

关于这书的卷数，历代图书目录说法不一，《旧唐志》、《崇文总目》、《郡斋读书志》等均著录为十四卷，《新唐志》著录为十六卷，陈振孙《直斋书录解題》著录为十三卷。

根据孔颖达《序》，可以肯定十四卷是《正义》一书原来的卷数。《新唐志》说为十六卷，可能是加上了邢瑋为王弼《周易略例》所作的疏。现存的《周易正义》传本多作九卷，或附《音义》一卷，或附《略例》一卷，乃是按照《周易》王、韩十卷注本重行分卷的结果。

《周易正义》的传本很多，大致上可分为两类，第一类仅有孔颖达等人的疏文，未收王、韩注文及《略例》、《音义》等，被称为“单疏本”，南宋绍兴十五年至二十一年临安府复刻本及吴兴嘉业堂重刻宋本，均属此类。第二类是将孔颖达等人的疏文与王、韩注文合并，被称为“注疏本”。有些传本题为《兼义》，可能即是指注疏的合并而言。注疏本又可分为三种，其一，仅有王、韩注及孔疏，无《略例》、《音义》，今存南宋两浙东路茶盐司刻宋元递修本，题为《周易注疏》，为十三卷，即属此类。其二，是注疏九卷与陆德明《音义》一卷合刊，无《略例》，题为《周易兼义》，例如阮元校刻本即属此类，民国二十一年上海锦章书局石印《十三经注疏》本、民国二十四年上海世界书局石印《十三经注疏》本、北京中华书局1957年《十三经注疏》排印本、中华书局1980年影印《十三经注疏》本，都是依据阮本。其三，为注疏九卷、王弼《略例》一卷与陆德明《音义》一卷合刊，例如宋刻元明递修本、元刻本、明嘉靖间李元阳刻本、明万历间北京国子监刻《十三经注疏》本及清乾隆间武英殿刻《十三经注疏》本，多题《周易兼义》，属于此类。诸本当中，单疏本最接近于孔颖达《正义》原貌，注疏本次之。注疏本中注、疏、《略例》、《音义》合刊本又早于阮元校刻本。

（王葆玟）

三 李鼎祚《周易集解》

唐代李鼎祚所撰的《周易集解》，是史料价值仅次于孔颖达《周易正义》的易学典籍。《集解》书前自序未提撰作时间与作者籍贯，两《唐书》也未为李鼎祚立传。刘毓崧在《通义堂集》中，据《元和郡县图志》、《太平寰宇记》、《舆地纪胜》、《通志》等书，考定李鼎祚为资州盘石县人，在唐玄宗天宝后期与唐肃宗时期担任左拾遗，在唐代宗时为秘书省著作郎，终身所任的最高官职为殿中侍御史。《集解》一书系撰于秘书省著作郎的任期之内，书成之后曾献于朝廷。《旧唐志》对开元以后的典籍均未著录，因而没有著录此书。《新唐志》著录此书为十七卷，南宋晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解題》、元代成书的《宋史·艺文志》、明焦竑《国史经籍志》均著录此书为十卷，《集解》书前李鼎祚序所说的卷数，各本也有不同，或说为十卷，或说为十八卷。据胡玉缙《四库全书总目提要补正》所考，李氏《集解》原为十卷，加上他的《索隐》七卷，为十七卷；又加上王弼《周易略例》一卷，为十八卷。后来《索隐》亡佚，《略例》被删，只剩十卷。毛晋汲古阁本为十七卷，可能是由十卷本改编而成的。

李鼎祚编纂此书的动机，是要对孔颖达《周易正义》重视王弼义理之学的偏向加以纠正。他在自序中说：“郑则多参天象，王乃全释人事，且易之为道，岂偏滞于天人者哉？”又说：“刊辅嗣之野文，补康成之逸象，各列名义，共契玄宗。”

从表面上看，这话的意图是要在义理、象数两大派系之间采取折中的态度，而在实际上却并非如此。孔颖达《正义》一书在唐代立于学官，用于科举，李鼎祚大概不敢明确表现出与《正义》分庭抗礼的态势，故不得不采用含蓄的说法。实际上，他在《集解》书中所引述的前人议论，多数属于象数一派。又据刘毓崧所考，李鼎祚曾在唐肃宗时推演六壬五行，撰作《连珠明镜式经》，这些都属于象数学的范围。如果说孔颖达《周易正义》是以义理学为主的总结性的易学典籍，那么李鼎祚《集解》就是偏重于象数学的总结性的易学作品。

《集解》一书的创见很少，它的主要价值在于引述了汉唐三十多家易学著作的文字，这三十多家包括子夏、孟喜、焦贛、京房、马融、荀爽、郑玄、刘表、何晏、宋忠、虞翻、陆绩、王肃、王弼、姚信、王虞、向秀、干宝、张璠、韩康伯、侯果、蜀才、翟元、伏曼容、沈麟士、姚规、朱仰之、蔡景君、卢氏、崔觐、何妥、刘瓛、王凯冲、孔颖达、崔憬及荀氏九家等，其中除王弼、韩康伯、孔颖达以外，著作都已佚失，由于李鼎祚的引述，我们才能对他们的易学思想有一定程度的了解。在唐五代时期，《集解》的影响很难与孔颖达《正义》相抗衡。宋明易学崇尚义理，重视王弼而轻视郑玄、虞翻等，《集解》在这一时期的影响仍很有限。到了清代，《周易》汉学一派兴起，几乎有胜过宋学的趋势，《集解》为汉学的主要依据，它的史料价值终于得到了学术界的承认。

现在流传的《集解》一书，有明万历中刻《秘册汇函》本、明毛氏汲古阁刻《津逮秘书》本、清《四库全书》抄本、清乾隆二十一年德州卢氏刻《雅雨堂丛书》本、清嘉庆十年虞山张氏刻《学津讨原》本、清嘉庆二十三年吴县周孝垓刻本、

清同治间粤东书局刻《古经解汇函》本、民国二十一年上海商务印书馆影印《学津讨原》本、民国二十四年《丛书集成初编》本、成都薛氏崇礼堂刻本、北京市中国书店1984年影印周孝垓本及上海古籍出版社近年出版的《四库易学丛刊》本等。

(王葆玟)

四 刘牧《易数钩隐图》

刘牧所作的《易数钩隐图》，是两宋图书之学的现存最早的代表作品。刘牧，字长民，或说字先之，北宋初期彭城人，从学于范谔昌。南宋陈振孙《直斋书录解题》著录刘牧作品有四种，为《新注周易》十一卷、《卦德统论》一卷、《略例》一卷和《易数钩隐图》二卷；晁公武《郡斋读书志》著录《刘长民易》十五卷，《钩隐图》三卷，均题刘牧撰；《通志·艺文略》著录刘牧《周易注》六卷、《卦德统论》一卷、《先儒遗事》一卷、《钩隐图》三卷；《宋史·艺文志》著录刘牧《新注周易》十一卷、《卦德通论》一卷、《易数钩隐图》一卷。统计刘牧易学著作，有《注》、《论》、《事》、《图》四种，《图》在南宋以后仅存一卷。现在刘牧的《注》、《论》都已亡佚，《易数钩隐图》却有三卷，并附有《遗论九事》一卷，其中的三卷可能掺入了《注》、《论》的文字。

刘牧易学在北宋已有很大的影响，宋仁宗时，谈论易数的人都很推崇他。黄黎献作《续钩隐图》、《略例隐诀》，吴秘作《通神》，程大昌作《易原》，都以刘牧的易数之学为依据。另有一些宋代学者，如叶昌龄、宋咸等，则对刘牧之学进

行激烈的驳斥。后来蔡元定、朱熹在反对刘牧图书之学的基础上，建立了新型的图书之学。刘牧以五行生成图为洛书，以九宫图为河图，而蔡元定等人则以五行生成图为河图，以九宫图为洛书。

《易数钩隐图》见于《道藏·洞真部·灵图类》云字号，另外还有《四库全书》本、《通志堂经解》本及上海古籍书店1989年《四库易学丛刊》本。

（王葆玟）

五 欧阳修《易童子问》

欧阳修《易童子问》，是宋代易学中极具怀疑精神的一部作品。欧阳修，字永叔，号醉翁，又号六一居士，吉水（今属江西）人，生于宋真宗景德四年（1007年），卒于宋神宗熙宁五年（1072年），曾任枢密副使、参知政事等职，早年支持范仲淹，要求实行政治改革，晚年对王安石变法持反对态度，为北宋古文运动的领袖，又是《新唐书》的主要编撰者。《直斋书录解題》和《宋史·艺文志》都著录了他的《易童子问》三卷，焦竑《国史经籍志》著录此书为一卷。

《易童子问》主要是继承了王弼义理之学，重视人事，轻视天道，对图书象数之学持否定态度。书中论及《易传》作者问题，只承认《彖》、《象》为孔子所作，认为《文言》及《系》、《说》、《序》、《杂》等五传都不是孔子的作品，从而打破了汉代以来关于“孔子作十翼”的传统观念。当然，他否定《系》、《说》等传为孔子所作，是由于《系》、《说》

等传长期以来一直是图书之学的依据，而这恰是他所反对的。

《易童子问》今存三卷，保存在《欧阳文忠公全集》中，《全集》有欧阳衡编刻本、欧阳衡嘉庆二十四年校刻本、清乾隆间欧阳世和重刻本、《四部丛刊》影印元刻本等。

（王葆玟）

六 邵雍《皇极经世》

邵雍《皇极经世》一书是北宋易学象数一派的代表作品。邵雍，字尧夫，谥康节，北宋中期河南人，曾师事北海人李之才，被传授图书之学与先天图。据说李之才的学说来源于穆修，属陈抟的系统。邵雍在洛阳曾与富弼、司马光、吕公著、张载及二程交往，极受推重，后被尊奉为北宋五子之一。陈抟所开创的象数学分象学与数学两个系统，邵雍的学说属于数学的系统。

关于邵雍《皇极经世》一书，南宋晁公武《郡斋读书志》著录为十二卷，陈振孙《直斋书录解題》著录亦同，并著录邵雍之子邵伯温所撰的《叙篇系述》二卷，注说：“书谓之《经世》，篇谓之《观物》，凡六十四篇。”《书录解題》还著录《观物外篇》六卷，是邵雍门人张嶠所记述的邵雍言论。《宋志》著录此书，与《直斋书录解題》大致相同。现存的《皇极经世》为十二卷，《四库全书总目》有著录，分《观物内篇》、《观物外篇》两部分，内篇为邵雍自撰，外篇为张嶠所记述。此书保存在《道藏》与《四库全书》中，有明正统刻、万历续刻《道藏》本、上海商务印书馆1923至1926年据明本影印《道

藏》本、清光绪间《重刊道藏辑要》本、清乾隆间《四库全书》抄本及清光绪间刻《吉林探源书航丛书》本等。1988年，文物出版社、上海书店等据涵芬楼本影印出版《道藏》，并据白云观旧本作校补，其中收有《皇极经世》，是此书的重要版本。

自北宋以来，关于《皇极经世》的解释性著作为数颇多，有邵伯温所作的《观物内篇解》、宋人张行成所作的《皇极经世索隐》及《皇极经世观物外篇衍义》，还有宋人祝泌所作的《康节先生观物篇解》、《皇极经世解起数诀》、明人余本所作的《皇极经世观物篇释义》、清王植《皇极经世书解》、刘斯组《皇极经世书序言》等。

（王葆玟）

七 程氏易传

程颐易传是北宋理学易学的代表作品。程颐，字正叔，北宋中期河南人，与其兄长程颢并列为理学的创始人。关于他的《易传》，南宋及元明的图书目录多有著录，晁公武《郡斋读书志》说为十卷，陈振孙《直斋书录解題》说为六卷，《宋史·艺文志》说为九卷，又别著录《易系辞解》一卷，焦竑《国史经籍志》说为十二卷，现存的《四库全书》本仅有四卷，纪昀等人在《四库全书总目》中作了著录，并在《提要》中指出，程颐《易传》在宋代并无定本，因而“所传各异”，卷数不同。

程颐曾说学《易》应先读王弼、胡瑗、王安石三家的著

作，因而常被看作是王弼易学的后继者。不过应指出，他只对王弼易学偏重义理的思想倾向加以继承，对王弼以老庄解《易》的作法却未沿袭。程《传》采用王弼注本，却又沿用李鼎祚《集解》的体例，以《序卦》文字分置于六十四卦之首。现存程《传》只有关于上下经以及附经的《彖》、《象》、《文言》的注释，没有关于《系辞》、《说卦》等四传的注释，有人说这是沿袭王弼《周易注》的体例，然而《宋志》著录程颐《易系辞解》一卷，与王弼未注《系辞》的作法又有区别。程《传》书前附有《上下篇义》及《易序》两文，是否为程颐所作尚有争议。

程传有清乾隆间《四库全书》抄本、清同治间金陵书局所刻《十二经读本》本、清光绪九年江南书局刻本、光绪年间影印《古逸丛书》本、民国二十四年上海商务印书馆《丛书集成》本、上海古籍出版社1989年《四库易学丛刊》本。朱熹所编辑的《二程全书》也收有此书，题为《周易程氏传》，《全书》传本颇多，最为流行的是民国二十五年上海中华书局《四部备要》本。1981年，中华书局出版《二程集》铅印点校本，其中包括《易传》在内，是目前颇为流行的传本。

(王葆玟)

八 朱震《汉上易传》

朱震《汉上易传》是程氏易学派系中偏重象数的著作。朱震，字子发，湖北荆门军人，一说邵武人，在南宋绍兴四年至八年为朝廷文职官员，曾为宋高宗讲解《周易》，并将他所作

的《周易集传》九卷、《周易图》三卷和《周易丛说》一卷进呈高宗，后人根据他的居处名称，便称他的《周易集传》为《汉上易传》。关于这部书，南宋明清的图书目录多有著录，《郡斋读书志》著录《朱子发易集传》十一卷、《易图》三卷、《丛记》一卷，题为朱震撰；《直斋书录解题》著录《汉上易传》十一卷、《丛说》一卷、《图》三卷，朱震撰；《宋史·艺文志》著录朱震《易传》十一卷、《卦图》三卷、《易传丛说》一卷；《文渊阁书目》著录《汉上朱震易图》两种传本，注说已缺。《四库全书》收有此书，题为《汉上易集传》十一卷、《卦图》三卷、《丛说》一卷，《四库全书总目》有著录。

朱震置身于程颐学派，又重视象数，是有些矛盾的事。为解决这一矛盾，他在《进周易表》中提出了一个易学传授系统：陈抟以《先天图》传授种放，种放传授穆修，穆修传授周敦颐，周敦颐传授程颐、程颢，张载则讲授于二程与邵雍之间，这样一来，便将二程、张载的学派与周敦颐、邵雍的学派合并起来，形成一个理学与象数学合一的传授系统。他自称是以程颐的《易传》为主要依据，并综合汉唐各家的见解，但引述各家易学偏重于象数方面，对于汉代卦气、纳甲、飞伏、五行、互体、卦变诸说及北宋河洛图说、太极图说、先天图说，都作了解释、评论和总结。

《汉上易传》有民国二十三年上海涵芬楼影印宋本、清乾隆间《四库全书》抄本、清初《通志堂经解》本、《湖北先正遗书》本及上海古籍书店1989年据文渊阁《四库全书》本影印《四库易学丛刊》本。

（王葆玟）

九 朱熹《周易本义》

《周易本义》为朱熹重要的易学著作。《周易本义》的成书年代尚不能准确确定，《朱子年谱》以此书成于淳熙四年（公元1177年），而以《易学启蒙》为成于淳熙十三年（公元1186年）。《易学启蒙》成书之年据序文可考为无误，而《周易本义》一书无序跋等可考。《周易本义》的《系辞上传》中明称“其可推者启蒙备言之”“详见序例启蒙”，据此《周易本义》当成书于《易学启蒙》之后，即淳熙十三年以后。朱熹晚年在致人书信中说：“旧读此书（《易》），尝有私记，未定而为人传出摹印，……又尝作启蒙一书，亦已版行。”（《别集·答孙季和》）这说明现传的《周易本义》在开始时是未经朱熹同意而印行的，所以没有序文。

《周易本义》卷首载有九图，为：河图、洛书、伏羲八卦次序图、伏羲八卦方位图、伏羲六十四卦次序图、伏羲六十四卦方位图、文王八卦次序图、文王八卦方位图、卦变图。朱熹以河图洛书为天地自然之易，以伏羲四图为伏羲之易，以文王两图与《周易》经文为文王周公之易，而以《易传》十翼为孔子之易。朱熹强调伏羲以前尚无文字，其图为作易本原，十分重要。同时强调圣贤之易不同，虽然其间有相承关系，但不可把孔子的思想当成文王思想。

朱熹作《周易本义》是针对王弼、程颐的义理派易学而言，他认为《易》之本义只是卜筮象占，以定吉凶，这是伏羲制易的本旨，全以《易》为卜筮之用，文王周公分卦系辞，虽

然未离开占筮，但已开始发挥道理。孔子作传，更是以说理为主，只是说理与卜筮仍有联系。而至王弼、程颐专以理解义，全不顾卜筮象数，他们讲的义理虽然精妙，但于《周易》的本义不合。朱熹强调，读易先须了解本义，然后分别各家不同的易学，逐一了解。朱熹《周易本义》即贯穿了此种思想，如释乾卦初九，只说此爻之象为潜龙，其占为勿用，凡筮得乾而遇初爻变者，应观此象玩其占。

《易传》中本提出“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”，又说：“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”朱熹的《周易本义》强调了“以卜筮者尚其占”，他对《易》之本义的了解及伏羲、文王、孔子之易不同的思想，具有历史的眼光，在易学史上是有贡献的。

朱熹根据《汉书·艺文志》及颜师古注，认为《周易》原文当为上下经与十翼共十二篇，并认为汉儒与王弼把彖、象、文言附于卦中，改变了十二篇的原始面貌，所以《周易本义》采取了朱熹友人吕祖谦所定的十二篇本，认为这是恢复古经之旧。《周易本义》卷末附有朱熹所作易赞五首及筮仪一篇。

从元代开始，《周易本义》成为官方肯定的权威性著作，作为科举考试的标准。现存较好的版本有清《四库全书》12卷本及近代《西京清麓丛书正编》本、《刘氏传经堂丛书》本。

（陈 来）

十 朱熹《易学启蒙》

《易学启蒙》是朱熹专门讲述象数的著作，三卷，其篇分为：本图书、原卦画、明著策、考变占。据朱熹自序，其书成于淳熙十三年（1186年）。

朱熹认为《周易》的本义以卜筮为主，所以在《周易本义》之外专作《易学启蒙》，为初学者讲解卜筮卦画的方法和来源。他解释《启蒙》说：“近尝作一小小卜筮之书，缘近世说易者，于象数全然阙略；其不然者，又太拘滞支离，不可究诂。”（《文集·答陆子美》）他认为时人说易有二大弊病，一是只注意文辞，全不理睬周易的象数，二是注意象数，却穿凿附会、烦琐支离。《易学启蒙》以简易的方式讲述象数，认为由此即可略通大体，而使象数有用。

朱熹的《易学启蒙》象数说特别吸取了邵雍关于伏羲图的说法。他认为，常人皆以为易之象数出于圣人心思智虑的主观设计，而不知道是气数自然的法象启发了制易者。画卦体系的客观基础并不是取象作卦，而是气数的一种自然规定，他特别推崇邵雍所传的所谓伏羲六十四卦次序图，又称横图或方图，该图用“一分为二”的方法有规律地、自然地在一阴一阳画出六十四卦。朱熹认为该图是“太极生两仪、两仪生四象，四象生八卦”以及邵雍“八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”的最好说明与表现，并强调这个一分为二的画卦过程“尤见法象自然之妙也”。

（陈 来）

十一 杨简《易传》

《杨氏易传》，二十卷，著者杨简（公元1141—1226年）为南宋学者，陆九渊门人中最有影响的弟子，南宋心学的代表人物之一。《杨氏易传》是他的主要著作，该书一至十九卷为释经及彖、象、文言，二十卷为其易学思想的概述。《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》皆未收入此书。

《杨氏易传》的特点是以易学为心学的理论表现。其书既忽略象数，也不重视自然法象之妙，而以易之道为道心之表现，以易理为心性之学，以此为原则来解释六十四卦的卦爻象、辞及彖、象、文言，故此书为心学派易学的代表作。

杨简接受朱熹的看法，认为《易》的原始功能是占筮，而后来圣人系之以辞，用以发明心性之学。他反复强调“人心即易之道也”（《易传·复》），其释坤卦六二爻辞“直方大，不习无不利”，说：“曰直曰方，皆所以形容道心之言，非有二理也，此道甚大，故曰直方大。此道乃人心之所自明，不假修习而得。”（《易传·坤》）把卦爻辞完全解释为论心之学，以易之理完全为心之理。

杨简反对以乾为首解释《易》的体系，他强调《连山》重艮为首，《归藏》重坤为首都合于易道之用，这和他主张“不起意”的心学功夫有关。其释艮卦卦辞说：“动乎意逐乎物，失吾本有寂然不动之性，故圣人教之曰艮其背。”以意动为人心，以寂然不动为道心。

总之，杨简解易，不用象数，也不讲天理，而是以易为

心，发挥了陆九渊“心即是理”的学说。

（陈 来）

十二 来知德《周易集注》

来知德《周易集注》是明代易学的重要作品。来知德，字矣鲜，号瞿唐，四川梁山（今梁平县）人，活动于明代嘉靖、万历之间。因会试不第，遂移居万县深山，专门研究易理，用二十九年的时间，写成《集注》一书。《集注》今存十六卷，《明史·艺文志》、《四库全书总目》等均有著录。

这部书强调理、气、象、数的统一，而稍偏重于象数。书中反对朱熹的卦变说，根据《系辞》“错综其数”一句而提出错综说，其所谓“错”是指“正对”，例如坎对离、屯对鼎等；其所谓“综”指“反对”，例如屯对蒙、需对讼等。书中由错综的理论出发，解释了四正、四隅、伏羲卦、文王卦等等。

是书的传本有：明万历二十九年郭子章序刻本、万历三十八年张惟任等重刻本、清康熙二十七年崔华刊本、嘉庆十四年宁远堂刻本、民国间上海江东书局石印本、上海书店1988年据宝廉堂本影印本、巴蜀书社1988年据郑灿校补本影印本、上海古籍出版社1990年《四库易学丛刊》影印本等。

（王葆玟）

十三 方孔炤《周易时论合编》

方孔炤《周易时论合编》一书，是明末产生的关于《周易》象数学的总结性著作。全书分为两个部分，一为《周易时论合编》，简称《周易时论》，共十五卷，由方孔炤著述，最后由方以智编辑而成；一为《周易图象几表》，共八卷，方以智编撰。方孔炤即方以智之父，安徽桐城人，在明末崇祯年间曾任湖广巡抚，后被逮入京下狱，在狱中与难友黄道周共同研究易学。清兵入关后，他回乡隐居，撰作《周易时论合编》，在清顺治十二年去世。方以智，字密之，明末一度在朝廷任职。明亡之后，隐居岭南，后削发为僧，别号弘智、药地、浮山、愚者大师等，卒于康熙十年，是明清之际著名哲学家与科学家。关于方氏父子《时论合编》一书，朱彝尊《经义考》与《明史艺文志》均著录为十五卷，《四库全书总目·易类存目》著录为二十二卷，方昌翰《桐城方氏七氏遗书》称《周易图象几表时论合编》为二十二卷，今本为二十三卷。

此书题为《合编》，是因书中以《易经》为纲，将历代各家有关的议论收集到经传相应的文字之下，有“合编”的性质。值得注意的是，方孔炤的议论也被列为历代各家议论的一项，各家议论之后是方以智的小结，题为“智曰”或“智按”。书中提出“公因”、“反因”等概念，有很大的创造性。《周易图象几表》八卷列于《时论》之前，每卷又分篇章，卷一有《太极冒示图说》、《四象新解》、《洪范九畴诸解》、《河洛析说》、《图书五行说》、《五行尊火说》等，卷二有《八卦横图》、

《大成横图》、《大圆图》、《卅六宫方图合元会图》、《日月运行圆图》等；卷三有《先后天八卦方位图说》、《先天一三纵横说》、《十六卦环中交用图说》、《八宫游归卦变图》、《京变圆图》、《朱子卦变圆图》等；卷四有《启蒙著衍》、《三五错综说》、《汉志三统本易说约》、《唐志大衍历议约》等；卷五有《三易考约》、《京氏传约》、《太玄约》、《洞极约》、《元包约》、《潜虚约》、《邵约》、《玩易杂说》等；卷六有《五运六气图》、《律吕声音几表》、《黄帝五位性情图》、《八风图》等；卷七有《崇禎历书约》等；卷八有《河洛极数概》、《九六说》、《参雨说》、《损益倚》、《石斋黄氏六方图说》等。

这部书现有顺治十七年（公元1660年）刊本，藏于日本内阁文库。1980年，冒怀辛先生在北京找到一部过去罕受注意的顺治十七年李世诒刊刻本，撰文叙述发现此本的始末，刊于《中国哲学史研究》1980年第1期。北京大学图书馆藏有此书，共两函，十五卷。

（王葆玟）

十四 王夫之《周易内传》与 《周易外传》

王夫之《周易内传》和《周易外传》，是明代易学集大成的作品。王夫之，字而农，号姜斋，湖南衡阳人，在明清之际曾从事抗清活动，在清初隐居衡阳石船山著书，被称为船山先生，在康熙三十一年（1092年）去世，与顾炎武、黄宗羲并列

为明清之际三大思想家。他在著述方面有极大的毅力，竟在不准备刊刻的心情下写出一百多部书，其中一些书被清政府列入禁毁书目，很多书稿在清廷压力下被迫焚毁。只是由于他的儿子和亲友的共同努力，他的一些著作才得以流传下来，其中的易学著作有《周易内传》、《周易外传》、《周易稗疏》、《周易考异》等，以《内传》、《外传》较为重要。阮元等人在《四库总目·易类存目》中，著录了他的《周易稗疏》，《清史稿·艺文志》著录了他的《周易内传》六卷、《外传》七卷及《稗疏》、《考异》、《周易大象解》等。

《内传》、《外传》均被收入《船山遗书》，《遗书》有清道光间湘潭王氏本、同治间曾国藩、曾国荃江宁节署补刻本、上海太平洋书店1933年排印本等。《内传》单行本有清康熙间王嘉恺抄本，《外传》亦有王嘉恺抄本，还有中华书局1962年点校排印本及1977年修订重排本。

（王葆玟）

十五 胡渭《易图明辨》

胡渭《易图明辨》一书，是清初易学考据学的重要成果。胡渭，初名渭生，字朏明，号东樵，浙江德清人，是清代前期的经学家与地理学家，因撰有《易图明辨》一书，被梁启超评为可与顾炎武、阎若璩并列的清初启蒙运动的代表人物。《易图明辨》共十卷，被收入《四库全书》，《四库全书总目》和《清史稿·艺文志》均有著录。

这部书的内容，主要是辨明宋明以来的河图洛书之学乃是

传自道士陈抟，与儒家所尊崇的羲、文、周、孔无关。书中卷一考辨河图洛书，卷二题为《五行》、《九宫》，卷三考证《周易参同契》和先天太极说，卷四考辨《龙图》和《易数钩隐图》，卷五题为《启蒙图书》，卷六与卷七考辨“先天古易”，卷八考辨后天之学，卷九考辨卦变说，卷十题为《象数流弊》，全书考证精详，论证颇严谨。朱熹等人所讲的理气性命，多与河图、洛书、无极、太极等相联系，胡渭在这部书中痛斥图书之学，使宋明理学受到很大的打击。

这部书现有《四库全书》抄本、《守山阁丛书》本、《粤雅堂丛书》本、晋学斋刻本、《皇清经解续编》本和上海古籍书店1980年据文渊阁《四库全书》影印《四库易学丛刊》本。

（王葆玟）

十六 焦循《易学三书》

焦循《雕菰楼易学三书》是清代中期著名的易学作品。焦循，字里堂，晚号里堂老人，江苏甘泉人，活动于乾、嘉之间。他在幼年承袭家学，喜好《周易》，曾从学于阮元，在四十岁时试礼部不第，遂隐居乡里，建造一楼，名为“雕菰”，在楼中精研经、史、历算、声韵、训诂等，撰有《六经补疏》、《易学三书》及《孟子正义》等，极负盛名。《雕菰楼易学三书》共四十卷，其中包括《易章句》十二卷、《易通释》二十卷、《易图略》八卷，《清史稿·艺文志》均有著录。

这部书中所用的方法，主要是从天文算学出发，将天文推步测算的方法用于易学，以天文数的比例来推求易的比例，由

此推演出“旁通”、“相错”、“时行”三种法则，将易学问题归结为先天抽象的数理形式问题。对汉代以来象数学中的卦变、半象、纳甲、纳音、爻辰等，一一加以考辨和驳斥。书中创见颇多，得到阮元、王引之等人的推许，却遭到另一些学者的强烈反对。清张之洞《书目答问》列入《周易补疏》而未载《易学三书》，即表明了这些学者的态度。

这部书有清嘉庆、道光间江都焦氏雕菰楼刻《焦氏丛书》本、光绪二年衡阳魏氏刻《焦氏丛书》本及《皇清经解》本。

（王葆玟）

附 录

《周 易》

(说明: 本文以唐孔颖达《周易正义》本为底本)

上 经

1. ䷀ (乾上乾下) 乾 元亨利贞。

初九 潜龙勿用。

九二 见龙在田。利见大人。

九三 君子终日乾乾。夕惕若厉。无咎。

九四 或跃在渊。无咎。

九五 飞龙在天。利见大人。

上九 亢龙有悔。

用九 见群龙无首。吉。

《彖》曰：大哉乾“元”，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合大和，乃“利贞”。首出庶物，万国咸宁。

《象》曰：天行，健。君子以自强不息。“潜龙勿用”，阳在下也。“见龙在田”，德施普也。“终日乾乾”，反复道也。

“或跃在渊”，进“无咎”也。“飞龙在天”，“大人”造也。“亢

龙有悔”，盈不可久也。“用九”，天德不可为首也。

《文言》曰：“元”者善之长也。“亨”者嘉之会也。“利”者义之和也。“贞”者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：“乾元亨利贞”。

初九曰：“潜龙勿用。”何谓也？子曰：“龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遯世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”

九二曰：“见龙在田。利见大人。”何谓也？子曰：“龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚。善世而不伐，德博而化。《易》曰：‘见龙在田。利见大人’。君德也。”

九三曰：“君子终日乾乾。夕惕若厉。无咎。”何谓也？子曰：“君子进德脩业。忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

九四曰：“或跃在渊。无咎。”何谓也？子曰：“上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德脩业，欲及时也。故无咎。”

九五曰：“飞龙在天。利见大人。”何谓也？子曰：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥。云从龙，风从虎。圣人作而万物覩。本乎天者亲上，本乎地者亲下。则各从其类也。”

上九曰：“亢龙有悔。”何谓也？子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下而无辅，是以动而有悔也。”

“潜龙勿用”，下也。“见龙在田”，时舍也。“终日乾乾”，

行事也。“或跃在渊”，自试也。“飞龙在天”，上治也。“亢龙有悔”，穷之灾也。乾元“用九”，天下治也。“潜龙勿用”，阳气潜藏。“见龙在田”，天下文明。“终日乾乾”，与时偕行。“或跃在渊”，乾道乃革。“飞龙在天”，乃位乎天德。“亢龙有悔”，与时偕极。乾元“用九”，乃见天则。

乾“元”者，始而亨者也。“利贞”者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也；云行雨施，天下平也。君子以成德为行，日可见之行也。“潜”之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子“弗用”也。君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。《易》曰：“见龙在田。利见大人。”君德也。

九三，重刚而不中，上不在天，下不在田，故“乾乾”因其时而“惕”，虽危“无咎”矣。

九四，重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故“或”之。或之者，疑之也。故“无咎”。

夫“大人”者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎。“亢”之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎？知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎。

2. ䷁ (坤上坤下) 坤 元亨利牝马之贞。君子有攸往。先迷后得。主利。西南得朋。东北丧朋。安贞吉。

《彖》曰：至哉坤“元”，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，

德合无疆。含弘光大，品物咸“亨”。“牝马”地类，行地无疆，柔顺“利贞”。“君子”攸行，“先迷”失道，“后”顺“得”常。“西南得朋”，乃与类行。“东北丧朋”，乃终有庆。“安贞”之“吉”，应地无疆。

《象》曰：地势，坤。君子以厚德载物。

初六 履霜 坚冰至。

《象》曰：“履霜 坚冰”，阴始凝也。驯致其道，至坚冰也。

六二 直方大，不习无不利。

《象》曰：“六二”之动，“直”以“方”也。“不习无不利”，地道光也。

六三 含章可贞。或从王事。无成有终。

《象》曰：“含章可贞”，以时发也。“或从王事”，知光大也。

六四 括囊。无咎无誉。

《象》曰：“括囊无咎”，慎不害也。

六五 黄裳。元吉。

《象》曰：“黄裳元吉”，文在中也。

上六 龙战于野。其血玄黄。

《象》曰：“龙战于野”，其道穷也。

用六 利永贞。

《象》曰：“用六永贞”，以大终也。

《文言》曰：坤至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。

积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父。非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：“履霜 坚冰至。”盖言顺也。

“直”其正也，“方”其义也。君子敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤。“直方大。不习无不利”，则不疑其所行也。阴虽有美，“含”之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道“无成”，而代“有终”也。

天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。《易》曰：“括囊无咎无誉。”盖言谨也。君子“黄”中通理，正位居体，美在其中。而畅于四支，发于事业，美之至也。阴疑于阳必“战”，为其嫌于无阳也，故称“龙”焉。犹未离其类也，故称“血”焉。夫“玄黄”者，天地之杂也。天玄而地黄。

3. ䷧（震下坎上）屯 元亨利贞。勿用有攸往。利建侯。

《象》曰：屯，刚柔始交而难生。动乎险中，大“亨贞”。雷雨之动满盈，天造草昧。宜“建侯”而不宁。

《象》曰：云雷，屯。君子以经纶。

初九 磐桓。利居贞。利建侯。

《象》曰：虽“磐桓”，志行正也。以贵下贱，大得民也。

六二 屯如遭如。乘马班如。匪寇婚媾。女子贞不字。十年乃字。

《象》曰：“六二”之难，乘刚也。“十年乃字”，反常也。

六三 即鹿无虞。惟入于林中。君子几不如舍。往吝。

《象》曰：“即鹿无虞”，以从禽也。“君子舍”之，“往吝”穷也。

六四 乘马班如。求婚媾。往吉。无不利。

《象》曰：“求”而“往”，明也。

九五 屯其膏。小贞吉。大贞凶。

《象》曰：“屯其膏”，施未光也。

上六 乘马班如。泣血涟如。

《象》曰：“泣血涟如”，何可长也。

4. ䷃（坎下艮上）蒙 亨。匪我求童蒙。童蒙求我。初筮吉。再三渎。渎则不告。利贞。

《象》曰：蒙。山下有险，险而止，蒙。蒙“亨”，以亨行，时中也。“匪我求童蒙。童蒙求我”，志应也。“初筮吉”，以刚中也。“再三渎。渎则不吉”，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。

《象》曰：山下出泉，蒙。君子以果行育德。

初六 发蒙。利用刑人。用说桎梏。以往吝。

《象》曰：“利用刑人”，以正法也。

九二 包蒙吉。纳妇吉。子克家。

《象》曰：“子克家”，刚柔节也。

六三 勿用取女。见金夫。不有躬。无攸利。

《象》曰：“勿用取女”，行不顺也。

六四 困蒙。吝。

《象》曰：“困蒙”之“吝”，独远实也。

六五 童蒙。吉。

《象》曰：“童蒙”之“吉”，顺以巽也。

上九 击蒙。不利为寇。利御寇。

《象》曰：“利”用“御寇”，上下顺也。

5. ䷄（乾下坎上）需 有孚。光亨贞吉。利涉大川。

《象》曰：需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。“需有孚”，“光亨贞吉”，位乎天位，以正中也。“利

涉大川”，往有功也。

《象》曰：云上于天，需。君子以饮食宴乐。

初九 需于郊。利用恒。无咎。

《象》曰：“需于郊”，不犯难行也。“利用恒无咎”，未失常也。

九二 需于沙。小有言。终吉。

《象》曰：“需于沙”，衍在中也。虽“小有言”，以“终吉”也。

九三 需于泥。致寇至。

《象》曰：“需于泥”，灾在外也。自我“致寇”，敬慎不败也。

六四 需于血。出自穴。

《象》曰：“需于血”，顺以听也。

九五 需于酒食。贞吉。

《象》曰：“酒食贞吉”，以中正也。

上六 入于穴。有不速之客三人来。敬之终吉。

《象》曰：“不速之客来。敬之终吉”，虽不当位，未大失也。

6. ䷄(坎下乾上)讼 有孚。窒惕。中吉。终凶。利见大人。不利涉大川。

《象》曰：讼。上刚下险，险而健，讼。“讼有孚”，“窒惕中吉”，刚来而得中也。“终凶”，讼不可成也。“利见大人”，尚中正也。“不利涉大川”。入于渊也。

《象》曰：天与水违行，讼。君子以作事谋始。

初六 不永所事。小有言。终吉。

《象》曰：“不永所事”，讼不可长也。虽“小有言”，其辩明也。

九二 不克讼。归而逋其邑。人三百户。无眚。

《象》曰：“不克讼”，归逋窜也。自下讼上，患至掇也。

六三 食旧德。贞。厉终吉。或从王事。无成。

《象》曰：“食旧德”，从上“吉”也。

九四 不克讼。复即命。渝安贞。吉。

《象》曰：“复即命”，“渝安贞”，不失也。

九五 讼。元吉。

《象》曰：“讼元吉”，以中正也。

上九 或锡鞶带。终朝三褫之。

《象》曰：以讼受服，亦不足敬也。

7. ䷆ (坎下坤上) 师 贞。丈人吉。无咎。

《象》曰：师，众也。“贞”，正也。能以众正，可以王矣。

刚中而应，行险而顺，以此毒天下，而民从之，“吉”又何“咎”矣。

《象》曰：地中有水，师。君子以容民畜众。

初六 师出以律。否臧凶。

《象》曰：“师出以律”，失律“凶”也。

九二 在师中。无咎。王三锡命。

《象》曰：“在师中”，承天宠也。“王三锡命”，怀万邦也。

六三 师或舆尸。凶。

《象》曰：“师或舆尸”，大无功也。

六四 师左次。无咎。

《象》曰：“左次无咎”，未失常也。

六五 田有禽。利执言。无咎。长子帅师。弟子舆尸。贞凶。

《象》曰：“长子帅师”，以中行也。“弟子舆尸”，使不当也。

上六 大君有命。开国承家。小人勿用。

《象》曰：“大君有命”，以正功也。“小人勿用”，必乱邦也。

8. ䷇（坤下坎上）比 吉。原筮元永贞。无咎。不宁方来。后夫凶。

《象》曰：比，“吉”也。比，辅也，下顺从也。“原筮元永贞无咎”，以刚中也。“不宁方来”，上下应也。“后夫凶”，其道穷也。

《象》曰：地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯。

初六 有孚比之。无咎。有孚盈缶。终来有它吉。

《象》曰：比之“初六”，有它吉也。

六二 比之自内。贞吉。

《象》曰：“比之自内”，不自失也。

六三 比之匪人。

《象》曰：“比之匪人”，不亦伤乎。

六四 外比之。贞吉。

《象》曰：“外比”于贤，以从上也。

九五 显比。王用三驱。失前禽。邑人不诫。吉。

《象》曰：“显比”之“吉”，位正中也。舍逆取顺，“失前禽”也。“邑人不诫”，上使中也。

上六 比之无首。凶。

《象》曰：“比之无首”，无所终也。

9. ䷈（乾下巽上）小畜 亨。密云不雨。自我西郊。

《象》曰：小畜。柔得位而上下应之，曰小畜。健而巽，刚中而志行，乃“亨”。“密云不雨”，尚往也。“自我西郊”，施未行也。

《象》曰：风行天上，小畜。君子以懿文德。

初九 复自道。何其咎。吉。

《象》曰：“复自道”，其义“吉”也。

九二 牵复。吉。

《象》曰：“牵复”在中，亦不自失也。

九三 舆说辐。夫妻反目。

《象》曰：“夫妻反目”，不能正室也。

六四 有孚。血去惕出。无咎。

《象》曰：“有孚惕出”，上合志也。

九五 有孚挛如。富以其邻。

《象》曰：“有孚挛如”，不独富也。

上九 既雨既处。尚德载。妇贞厉。月几望。君子征凶。

《象》曰：“既雨既处”，“德”积“载”也。“君子征凶”，有所疑也。

10. ䷉（兑下乾上）履 虎尾。不咥人。亨。

《象》曰：履，柔履刚也。说而应乎乾，是以“履虎尾，不咥人”。“亨”，刚中正，履帝位而不疚，光明也。

《象》曰：上天下泽，履。君子以辩上下，定民志。

初九 素履往。无咎。

《象》曰：“素履”之“往”，独行愿也。

九二 履道坦坦。幽人贞吉。

《象》曰：“幽人贞吉”，中不自乱也。

六三 眇能视。跛能履。履虎尾。咥人凶。武人为于大君。

《象》曰：“眇能视”，不足以有明也。“跛能履”，不足以与行也。“咥人”之“凶”，位不当也。“武人为于大君”，志刚也。

九四 履虎尾。愬愬终吉。

《象》曰：“愬愬终吉”，志行也。

九五 夬履。贞厉。

《象》曰：“夬履贞厉”，位正当也。

上九 视履考祥。其旋元吉。

《象》曰：“元吉”在上，大有庆也。

11. ䷊ (乾下坤上) 泰 小往大来。吉亨。

《象》曰：“泰。小往大来吉亨”，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。

《象》曰：天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

初九 拔茅茹。以其汇。征吉。

《象》曰：“拔茅征吉”，志在外也。

九二 包荒。用冯河。不遐遗。朋亡。得尚于中行。

《象》曰：“包荒得尚于中行”，以光大也。

九三 无平不陂。无往不复。艰贞无咎。勿恤其孚。于食有

福。

《象》曰：“无往不复”，天地际也。

六四 翩翩。不富以其邻。不戒以孚。

《象》曰：“翩翩不富”，皆失实也。“不戒以孚”，中心愿也。

六五 帝乙归妹。以祉元吉。

《象》曰：“以祉元吉”，中以行愿也。

上六 城复于隍。勿用师。自邑告命。贞吝。

《象》曰：“城复于隍”，其命乱也。

12. ䷋ (坤下乾上) 否 之匪人。不利 君子 贞。大往 小来。

《象》曰：“否之匪人。不利君子贞。大往小来”，则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。

《象》曰：天地不交，否。君子以俭德辟难，不可荣以禄。

初六 拔茅茹。以其汇。贞吉。亨。

《象》曰：“拔茅贞吉”，志在君也。

六二 包承。小人吉。大人否。亨。

《象》曰：“大人否。亨”，不乱群也。

六三 包羞。

《象》曰：“包羞”，位不当也。

九四 有命无咎。畴离祉。

《象》曰：“有命无咎”，志行也。

九五 休否。大人吉。其亡其亡。系于苞桑。

《象》曰：“大人”之“吉”，位正当也。

上九 倾否。先否后喜。

《象》曰：“否”终则“倾”，何可长也。

13. ䷌（离下乾上）同人 于野。亨。利 涉大川。利 君子 贞。

《象》曰：同人。柔得位得中而应乎乾，曰：同人。同人曰：“同人于野。亨。利涉大川。”乾行也。文明以健，中正而应，“君子”正也。唯君子为能通天下之志。

《象》曰：天与火，同人。君子以类族辨物。

初九 同人于门。无咎。

《象》曰：出门“同人”，又谁“咎”也。

六二 同人于宗。吝。

《象》曰：“同人于宗”，“吝”道也。

九三 伏戎于莽。升其高陵。三岁不兴。

《象》曰：“伏戎于莽”，敌刚也。“三岁不兴”，安行也。

九四 乘其墉。弗克攻。吉。

《象》曰：“乘其墉”，义“弗克”也。其“吉”，则困而反则也。

九五 同人先号咷而后笑。大师克相遇。

《象》曰：“同人”之“先”，以中直也。“大师相遇”，言相“克”也。

上九 同人于郊。无悔。

《象》：“同人于郊”，志未得也。

14. ䷍（乾下离上）大有 元亨。

《彖》曰：大有。柔得尊位大中，而上下应之，曰：大有。

其德刚健而文明，应乎天而时行，是以“元亨”。

《象》曰：火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命。

初九 无交害。匪咎。艰则无咎。

《象》曰：大有“初九”，无交害也。

九二 大车以载。有攸往。无咎。

《象》曰：“大车以载”，积中不败也。

九三 公用亨于天子。小人弗克。

《象》曰：“公用亨于天子”，“小人”害也。

九四 匪其彭。无咎。

《象》曰：“匪其彭。无咎”，明辩晬也。

六五 厥孚交加。威如。吉。

《象》曰：“厥孚交如”，信以发志也。“威如”之“吉”，易而无备也。

上九 自天祐之。吉无不利。

《象》曰：“大有”上“吉”，“自天祐”也。

15. ䷎（艮下坤上）谦 亨。君子有终。

《彖》曰：谦“亨”。天道下济而光明，地道卑而上行，天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可踰，“君子”之“终”也。

《象》曰：地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。

初六 谦谦君子。用涉大川。吉。

《象》曰：“谦谦君子”，卑以自牧也。

六二 鸣谦。贞吉。

《象》曰：“鸣谦贞吉”，中心得也。

九三 劳谦君子。有终吉。

《象》曰：“劳谦君子”，万民服也。

六四 无不利撝谦。

《象》曰：“无不利撝谦”，不违则也。

六五 不富以其邻。利用侵伐。无不利。

《象》曰：“利用侵伐”，征不服也。

上六 鸣谦。利用行师。征邑国。

《象》曰：“鸣谦”，志未得也。可“用行师”，“征邑国”也。

16. ䷏ (坤下震上) 豫 利建侯行师。

《象》曰：豫。刚应而志行，顺以动，豫。豫顺以动，故天地如之，而况“建侯行师”乎。天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉。

《象》曰：雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。

初六 鸣豫。凶。

《象》曰：“初六鸣豫”，志穷“凶”也。

六二 介于石。不终日。贞吉。

《象》曰：“不终日贞吉”，以中正也。

六三 盱豫悔。迟有悔。

《象》曰：“盱豫有悔”，位不当也。

九四 由豫。大有得。勿疑。朋盍簪。

《象》曰：“由豫大有得”，志大行也。

六五 贞疾。恒不死。

《象》曰：“六五”，“贞疾”，乘刚也。“恒不死”，中未亡

也。

上六 冥豫。成有渝。无咎。

《象》曰：“冥豫”在“上”，何可长也。

17. ䷐（震下兑上）随 元亨利贞。无咎。

《彖》：随。刚来而下柔，动而说，随。大“亨贞无咎”，而天下随时，随时之义大矣哉。

《象》曰：泽中有雷，随。君子以向晦入宴息。

初九 官有渝。贞吉。出门交有功。

《象》曰：“官有渝”，从正“吉”也。“出门交有功”，不失也。

六二 系小子。失丈夫。

《象》曰：“系小子”，弗兼与也。

六三 系丈夫。失小子。随有求得。利居贞。

《象》曰：“系丈夫”，志舍下也。

九四 随有获。贞凶。有孚在道以明。何咎。

《象》曰：“随有获”，其义“凶”也。“有孚在道”，“明”功也。

九五 孚于嘉。吉。

《象》曰：“孚于嘉吉”，位正中也。

上六 拘系之。乃从维之。王用亨于西山。

《象》曰：“拘系之”，“上”穷也。

18. ䷥（巽下艮上）蛊 元亨。利涉大川。先甲三日。后甲三日。

《彖》曰：蛊。刚上而柔下。巽而止，蛊。蛊“元亨”而天下

治也。“利涉大川”，往有事也。“先甲三日，后甲三日”，终则有始，天行也。

《象》曰：山下有风，蛊。君子以振民育德。

初六 干父之蛊。有子。考无咎。厉终吉。

《象》曰：“干父之蛊”，意承“考”也。

九二 干母之蛊。不可贞。

《象》曰：“干母之蛊”，得中道也。

九三 干父之蛊。小有悔。无大咎。

《象》曰：“干父之蛊”，终“无咎”也。

六四 裕父之蛊。往见吝。

《象》曰：“裕父之蛊”，往未得也。

六五 干父之蛊。用誉。

《象》曰：“干父用誉”，承以德也。

上九 不事王侯。高尚其事。

《象》曰：“不事王侯”，志可则也。

19. ䷒（兑下坤上）临 元亨利贞。至于八月有凶。

《象》曰：临，刚浸而长，说而顺，刚中而应。大“亨”以正，天之道也。“至于八月有凶”，消不久也。

《象》曰：泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。

初九 咸临贞吉。

《象》曰：“咸临贞吉”，志行正也。

九二 咸临吉。无不利。

《象》曰：“咸临吉。无不利”，未顺命也。

六三 甘临。无攸利。既忧之。无咎。

《象》曰：“甘临”，位不当也。“既忧之”，“咎”不长也。

六四 至临。无咎。

《象》曰：“至临无咎”，位当也。

六五 知临。大君之宜。吉。

《象》曰：“大君之宜”，行中之谓也。

上六 敦临。吉。无咎。

《象》曰：“敦临”之“吉”，志在内也。

20. ䷓（坤下巽上）观 盥而不荐。有孚颙若。

《彖》曰：大观在上，顺而巽，中正以观天下，观。“盥而不荐。有孚颙若”，下观而化也。观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。

《象》曰：风行地上，观。先王以省方观民设教。

初六 童观。小人无咎。君子吝。

《象》曰：“初六童观”，“小人”道也。

六二 窥观。利女贞。

《象》曰：“窥观女贞”，亦可丑也。

六三 观我生进退。

《象》曰：“观我生进退”，未失道也。

六四 观国之光。利用宾于王。

《象》曰：“观国之光”，尚“宾”也。

九五 观我生。君子无咎。

《象》曰：“观我生”，观民也。

上九 观其生。君子无咎。

《象》曰：“观其生”，志未平也。

21. ䷥（震下离上）噬嗑 亨。利用狱。

《彖》曰：颐中有物，曰：噬嗑。噬嗑而“亨”，刚柔分，动而明，雷电合而章。柔得中而上行，虽不当位，“利用狱”也。

《象》曰：雷电，噬嗑。先王以明罚勑法。

初九 履校灭趾。无咎。

《象》曰：“履校灭趾”，不行也。

六二 噬肤灭鼻。无咎。

《象》曰：“噬肤灭鼻”，乘刚也。

六三 噬腊肉。遇毒。小吝。无咎。

《象》曰：“遇毒”，位不当也。

九四 噬乾肺。得金矢。利艰贞。吉。

《象》曰：“利艰贞吉”，未光也。

六五 噬乾肉。得黄金。贞厉。无咎。

《象》曰：“贞厉无咎”，得当也。

上九 何校灭耳。凶。

《象》曰：“何校灭耳”，聪不明也。

22. ䷗ (离下艮上) 贲 亨。小利有攸往。

《彖》曰：贲“亨”。柔来而文刚，故“亨”。分刚上而文柔，故“小利有攸往”。天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。

《象》曰：山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。

初九 贲其趾。舍车而徒。

《象》曰：“舍车而徒”，义弗乘也。

六二 贲其须。

《象》曰：“贲其须”，与上兴也。

九三 賁如濡如。永贞吉。

《象》曰：“永贞”之“吉”，终莫之陵也。

六四 賁如皤如。白马翰如。匪寇婚媾。

《象》曰：“六四”，当位疑也。“匪寇婚媾”，终无尤也。

六五 賁于丘园。束帛戔戔。吝。终吉。

《象》曰：“六五”之“吉”，有喜也。

上九 白賁。无咎。

《象》曰：“白賁无咎”，上得志也。

23. ䷖ (坤下艮上) 剥 不利有攸往。

《彖》曰：剥，剥也，柔变刚也。“不利有攸往”，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。

《象》曰：山附于地，剥。上以厚下安宅。

初六 剥床以足。蔑贞凶。

《象》曰：“剥床以足”，以灭下也。

六二 剥床以辨。蔑贞凶。

《象》曰：“剥床以辨”，未有与也。

六三 剥之无咎。

《象》曰：“剥之无咎”，失上下也。

六四 剥床以肤。凶。

《象》曰：“剥床以肤”，切近灾也。

六五 贯鱼。以宫人宠。无不利。

《象》曰：“以宫人宠”，终无尤也。

上九 硕果不食。君子得舆。小人剥庐。

《象》曰：“君子得舆”，民所载也。“小人剥庐”，终不可用也。

24. ䷗ (震下坤上) 复 亨。出入无疾。朋来无咎。反复其道。

七日来复。利有攸往。

《象》曰：复“亨”，刚反，动而以顺行。是以“出入无疾。朋来无咎。反复其道。七日来复”，天行也。“利有攸往”，刚长也。复其见天地之心乎。

《象》曰：雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。

初九 不远复。无祇悔。元吉。

《象》曰：“不远”之“复”，以脩身也。

六二 休复。吉。

《象》曰：“休复”之“吉”，以下仁也。

六三 频复。厉。无咎。

《象》曰：“频复”之“厉”，义“无咎”也。

六四 中行独复。

《象》曰：“中行独复”，以从道也。

六五 敦复。无悔。

《象》曰：“敦复无悔”，中以自考也。

上六 迷复。凶。有灾眚。用行师。终有大败。以其国君凶。至于十年不克征。

《象》曰：“迷复”之“凶”，反君道也。

25. ䷌ (震下乾上) 无妄 元亨利贞。其匪正有眚。不利有攸往。

《象》曰：无妄，刚自外来，而为主于内，动而健，刚中而应。大“亨”以正，天之命也。”其匪正有眚。不利有攸往”，

无妄之往，何之矣？天命不祐，行矣哉。

《象》曰：天下雷行物与，无妄。先王以茂对时育万物。

初九 无妄。往吉。

《象》曰：“无妄”之“往”，得志也。

六二 不耕获。不菑畲。则利有攸往。

《象》曰：“不耕获”，未富也。

六三 无妄之灾。或系之牛。行人之得。邑人之灾。

《象》曰：“行人得”牛，“邑人灾”也。

九四 可贞。无咎。

《象》曰：“可贞无咎”，固有之也。

九五 无妄之疾。勿药有喜。

《象》曰：“无妄”之“药”，不可试也。

上九 无妄。行有眚。无攸利。

《象》曰：“无妄”之“行”，穷之灾也。

26. ䷆ (乾下艮上) 大畜 利贞。不家食。吉。利涉大川。

《彖》曰：大畜，刚健笃实辉光，日新其德。刚上而尚贤，能止健，大正也。“不家食吉”，养贤也。“利涉大川”，应乎天也。

《象》曰：天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。

初九 有厉。利已。

《象》曰：“有厉利已”，不犯灾也。

九二 舆说辐。

《象》曰：“舆说辐”，中无尤也。

九三 良马逐。利艰贞。曰闲舆卫。利有攸往。

《象》曰：“利有攸往”，上合志也。

六四 童牛之牯。元吉。

《象》曰：“六四元吉”，有喜也。

六五 豮豕之牙。吉。

《象》曰：“六五”之“吉”，有庆也。

上九 何天之衢。亨。

《象》曰：“何天之衢”，道大行也。

27. ䷓ (震下艮上) 颐 贞吉。观颐。自求口实。

《象》曰：颐。“贞吉”，养正则吉也。“观颐”，观其所养也。“自求口实”，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉。

《象》曰：山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。

初九 舍尔灵龟。观我朵颐。凶。

《象》曰：“观我朵颐”，亦不足贵也。

六二 颠颐。拂经于丘。颐征凶。

《象》曰：“六二”“征凶”，行失类也。

六三 拂颐。贞凶。十年勿用。无攸利。

《象》曰：“十年勿用”，道大悖也。

六四 颠颐。吉。虎视眈眈。其欲逐逐。无咎。

《象》曰：“颠颐”之“吉”，上施光也。

六五 拂经。居贞吉。不可涉大川。

《象》曰：“居贞”之“吉”，顺以从上也。

上九 由颐。厉吉。利涉大川。

《象》曰：“由颐厉吉”，大有庆也。

28. ䷛ (巽下兑上) 大过 栋桡。利有攸往。亨。

《彖》曰：大过，大者过也。“栋桡”，本末弱也。刚过而中，巽而说行。“利有攸往”，乃“亨”。大过之时大矣哉。

《象》曰：泽灭木，大过。君子以独立不惧，遯世无闷。

初六 藉用白茅。无咎。

《象》曰：“藉用白茅”，柔在下也。

九二 枯杨生稊。老夫得其女妻。无不利。

《象》曰：“老夫女妻”，过以相与也。

九三 栋桡。凶。

《象》曰：“栋桡”之“凶”，不可以有辅也。

九四 栋隆。吉。有它吝。

《象》曰：“栋隆”之“吉”，不桡乎下也。

九五 枯杨生华。老妇得其士夫。无咎无誉。

《象》曰：“枯杨生华”，何可久也。“老妇士夫”，亦可丑也。

上六 过涉灭顶。凶。无咎。

《象》曰：“过涉”之“凶”，不可“咎”也。

29. ䷜ (坎下坎上) 习坎 有孚。维心亨。行有尚。

《彖》曰：习坎，重险也。水流而不盈，行险而不失其信。

“维心亨”，乃以刚中也。“行有尚”，往有功也，天险不可升也，地险山川丘陵也。王公设险以守其国，险之时用大矣哉。

《象》曰：水洊至，习坎。君子以常德行，习教事。

初六 习坎。入于坎窞。凶。

《象》曰：“习坎入坎”，失道“凶”也。

九二 坎有險。求小得。

《象》曰：“求小得”，未出中也。

六三 来之坎坎。險且枕。入于坎窞。勿用。

《象》曰：“来之坎坎”，终无功也。

六四 樽酒簋贰。用缶。纳约自牖。终无咎。

《象》曰：“樽酒簋贰”，刚柔际也。

九五 坎不盈。祗既平。无咎。

《象》曰：“坎不盈”，中未大也。

上六 系用徽纆。寘于丛棘。三岁不得。凶。

《象》曰：“上六”失道，“凶”“三岁”也。

30. ䷝ (离下离上) 离 利贞。亨。畜牝牛。吉。

《象》曰：离，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明以丽乎正，乃化成天下。柔丽乎中正，故“亨”。是以“畜牝牛吉”也。

《象》曰：明两作，离。大人以继明照于四方。

初九 履错然。敬之。无咎。

《象》曰：“履错”之“敬”，以辟咎也。

六二 黄离。元吉。

《象》曰：“黄离元吉”，得中道也。

九三 日昃之离。不鼓缶而歌。则大耋之嗟。凶。

《象》曰：“日昃之离”，何可久也。

九四 突如其来如。焚如。死如。弃如。

《象》曰：“突如其来如”，无所容也。

六五 出涕沱若。戚嗟若。吉。

《象》曰：“六五”之“吉”，离王公也。

上九 王用出征。有嘉。折首。获匪其丑。无咎。

《象》曰：“王用出征”，以正邦也。

下 经

31. ䷞（艮下兑上）咸 亨。利贞。取女吉。

《彖》曰：咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女，是以“亨利贞取女吉”也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

《象》曰：山上有泽，咸。君子以虚受人。

初六 咸其拇。

《象》曰：“咸其拇”，志在外也。

六二 咸其腓。凶。居吉。

《象》曰：虽“凶居吉”，顺不害也。

九三 咸其股。执其随。往吝。

《象》曰：“咸其股”，亦不处也。志在“随”人，所执下也。

九四 贞吉悔亡。憧憧往来。朋从尔思。

《象》曰：“贞吉悔亡”，未感害也。”“憧憧往来”，未光大也。

九五 咸其脢。无悔。

《象》曰：“咸其脢”，志末也。

上六 咸其辅颊舌。

《象》：“咸其辅颊舌”，滕口说也。

32. ䷟ (巽下震上) 恒 亨。无咎。利贞。利有攸往。

《象》曰：恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。“恒亨无咎。利贞”，久于其道也。天地之道，恒久而不已也。“利有攸往”，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道，而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。

《象》曰：雷风，恒。君子以立不易方。

初六 浚恒贞凶。无攸利。

《象》曰：“浚恒”之“凶”，始求深也。

九二 悔亡。

《象》曰：“九二悔亡”，能久中也。

九三 不恒其德。或承之羞。贞吝。

《象》曰：“不恒其德”，无所容也。

九四 田无禽。

《象》曰：久非其位，安得“禽”也。

六五 恒其德贞。妇人吉。夫子凶。

《象》曰：“妇人贞吉”，从一而终也。“夫子”制义，从妇“凶”也。

上六 振恒凶。

《象》曰：“振恒”在上，大无功也。

33. ䷠ (艮下乾上) 遯 亨。小利贞。

《象》曰：遯“亨”，遯而亨也。刚当位而应，与时行也。

“小利贞”，浸而长也。遯之时义大矣哉。

《象》曰：天下有山，遯。君子以远小人，不恶而严。

初六 遯尾厉。勿用有攸往。

《象》曰：“遯尾”之“厉”，不往何灾也。

初二 执之用黄牛之革。莫之胜说。

《象》曰：“执用黄牛”，固志也。

九三 系遯。有疾厉。畜臣妾吉。

《象》曰：“系遯”之“厉”，“有疾”惫也。“畜臣妾吉”，不可大事也。

九四 好遯。君子吉。小人否。

《象》曰：“君子”“好遯”，“小人否”也。

九五 嘉遯贞吉。

《象》曰：“嘉遯贞吉”，以正志也。

上九 肥遯无不利。

《象》曰：“肥遯无不利”，无所疑也。

34. ䷗ (乾下震上) 大壮 利贞。

《象》曰：大壮，大者壮也。刚以动，故壮。大壮“利贞”，大者正也。正大而天地之情可见矣。

《象》曰：雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。

初九 壮于趾。征凶有孚。

《象》曰：“壮于趾”，其“孚”穷也。

九二 贞吉。

《象》曰：“九二贞吉”，以中也。

九三 小人用壮。君子用罔。贞厉。羝羊触藩。羸其角。

《象》曰：“小人用壮”，“君子罔”也。

九四 贞吉。悔亡。藩决不羸。壮于大舆之輹。

《象》曰：“藩决不羸”，尚往也。

六五 丧羊于易。无悔。

《象》曰：“丧羊于易”，位不当也。

上六 羝羊触藩。不能退。不能遂。无攸利。艰则吉。

《象》曰：“不能退。不能遂”，不详也。“艰则吉”，咎不长也。

35. ䷢（坤下离上）晋 康侯用锡马蕃庶。昼日三接。

《彖》曰：晋，进也。明出地上。顺而丽乎大明，柔进而上行，是以“康侯用锡马蕃庶。昼日三接”也。

《象》曰：明出地上，晋。君子以自昭明德。

初六 晋如摧如。贞吉。罔孚。裕无咎。

《象》曰：“晋如摧如”，独行正也。“裕无咎”，未受命也。

六二 晋如愁如。贞吉。受兹介福。于其王母。

《象》曰：“受兹介福”，以中正也。

六三 众允悔亡。

《象》曰：“众允”之志，上行也。

九四 晋如鼫鼠。贞厉。

《象》曰：“鼫鼠贞厉”，位不当也。

六五 悔亡。失得勿恤。往吉无不利。

《象》曰：“失得勿恤”，往有庆也。

上九 晋其角。维用伐邑。厉吉无咎。贞吝。

《象》曰：“维用伐邑”，道未光也。

36. ䷣（离下坤上）明夷 利艰贞。

《彖》曰：明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。“利艰贞”，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。

《象》曰：明入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明。

初九 明夷于飞。垂其翼。君子于行。三日不食。有攸往。

主人有言。

《象》曰：“君子于行”，义“不食”也。

六二 明夷。夷于左股。用拯马壮吉。

《象》曰：“六二”之“吉”，顺以则也。

九三 明夷于南狩。得其大首。不可疾贞。

《象》曰：“南狩”之志，乃得大也。

六四 入于左腹。获明夷之心。于出门庭。

《象》曰：“入于左腹”，获心意也。

六五 箕子之明夷。利贞。

《象》曰：“箕子”之“贞”，“明”不可息也。

上六 不明晦。初登于天。后入于地。

《象》曰：“初登于天”，照四国也。“后入于地”，失则也。

37. ䷤ (离下巽上) 家人 利女贞。

《象》曰：家人。女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。

《象》曰：风自火出，家人。君子以言有物，而行有恒。

初九 闲有家。悔亡。

《象》曰：“闲有家”，志未变也。

六二 无攸遂。在中馈。贞吉。

《象》曰：“六二”之“吉”，顺以巽也。

九三 家人嗃嗃。悔厉吉。妇子嘻嘻。终吝。

《象》曰：“家人嗃嗃”，未失也。“妇子嘻嘻”，失家节也。

六四 富家大吉。

《象》曰：“富家大吉”，顺在位也。

九五 王假有家。勿恤吉。

《象》曰：“王假有家”，交相爱也。

上九 有孚威如。终吉。

《象》曰：“威如”之“吉”，反身之谓也。

38. ䷵（兑下离上）睽 小事吉。

《象》曰：睽。火动而上，泽动而下。二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以“小事吉”。天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉。

《象》曰：上火下泽，睽。君子以同而异。

初九 悔亡。丧马勿逐自复。见恶人。无咎。

《象》曰：“见恶人”，以辟“咎”也。

九二 遇主于巷。无咎。

《象》曰：“遇主于巷”，未失道也。

六三 见舆曳。其牛掣。其人天且劓。无初有终。

《象》曰：“见舆曳”，位不当也。“无初有终”，遇刚也。

九四 睽孤。遇元夫。交孚。厉无咎。

《象》曰：“交孚无咎”，志行也。

六五 悔亡。厥宗噬肤。往何咎。

《象》曰：“厥宗噬肤”，“往”有庆也。

上九 睽孤。见豕负涂。载鬼一车。先张之弧。后说之弧。

匪寇婚媾。往遇雨则吉。

《象》曰：“遇雨”之“吉”，群疑亡也。

39. ䷦ (艮下坎上) 蹇 利西南。不利东北。利见大人。贞吉。

《象》曰：蹇，难也，险在前也。见险而能止，知矣哉。蹇“利西南”，往得中也。“不利东北”，其道穷也。“利见大人”，往有功也。当位“贞吉”，以正邦也。蹇之时用大矣哉。

《象》曰：山上有水，蹇。君子以反身修德。

初六 往蹇来誉。

《象》曰：“往蹇来誉”，宜待也。

六二 王臣蹇蹇。匪躬之故。

《象》曰：“王臣蹇蹇”，终无尤也。

九三 往蹇来反。

《象》曰：“往蹇来反”，内喜之也。

六四 往蹇来连。

《象》曰：“往蹇来连”，当位实也。

九五 大蹇朋来。

《象》曰：“大蹇朋来”，以中节也。

上六 往蹇来硕。吉。利见大人。

《象》曰：“往蹇来硕”，志在内也。“利见大人”，以从贵也。

40. ䷧ (坎下震上) 解 利西南。无所往。其来复吉。有攸往。夙吉。

《象》曰：解。险以动，动而免乎险，解。解“利西南”，往得众也。“其来复吉”，乃得中也。“有攸往夙吉”，往有功也。天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。解之时大矣哉。

《象》曰：雷雨作，解。君子以赦过宥罪。

初六 无咎。

《象》曰：刚柔之际，义“无咎”也。

九二 田获三狐。得黄矢。贞吉。

《象》曰：“九二”“贞吉”，得中道也。

六三 负且乘。致寇至。贞吝。

《象》曰：“负且乘”，亦可丑也。自我“致”戎，又谁咎也。

九四 解而拇。朋至斯孚。

《象》曰：“解而拇”，未当位也。

六五 君子维有解。吉。有孚于小人。

《象》曰：“君子有解”，“小人”退也。

上六 公用射隼于高墉之上。获之无不利。

《象》曰：“公用射隼”，以解悖也。

41. ䷨（兑下艮上）损 有孚。元吉。无咎可贞。利有攸往。

曷之用。二簋可用享。

《象》曰：损，损下益上，其道上行。损而“有孚。元吉。

无咎可贞。利有攸往。曷之用。二簋可用享”，二簋应有时。损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。

《象》曰：山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。

初九 已事遄往。无咎。酌损之。

《象》曰：“已事遄往”，尚合志也。

九二 利贞。征凶。弗损益之。

《象》曰：“九二”“利贞”，中以为志也。

六三 三人行。则损一人。一人行。则得其友。

《象》曰：“一人行”，“三”则疑也。

六四 损其疾。使遄有喜。无咎。

《象》曰：“损其疾”，亦可“喜”也。

六五 或益之十朋之龟。弗克违。元吉。

《象》曰：“六五”“元吉”，自上祐也。

上九 弗损益之。无咎。贞吉。利有攸行。得臣无家。

《象》曰：“弗损益之”，大得志也。

42. ䷩（震下巽上）益 利有攸往。利涉大川。

《象》曰：益，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。

“利有攸往”，中正有庆。“利涉大川”，木道乃行。益动而巽，

日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。

《象》曰：风雷，益。君子以见善则迁，有过则改。

初九 利用为大作。元吉无咎。

《象》曰：“元吉无咎”，下不厚事也。

六二 或益之十朋之龟。弗克违。永贞吉。王用享于帝吉。

《象》曰：“或益之”，自外来也。

六三 益之用凶事。无咎。有孚中行。告公用圭。

《象》曰：“益用凶事”，固有之也。

六四 中行。告公从。利用为依迁国。

《象》曰：“告公从”，以益志也。

九五 有孚惠心。勿问元吉。有孚惠我德。

《象》曰：“有孚惠心”，“勿问”之矣。“惠我德”，大得志

也。

上九 莫益之。或击之。立心勿恒。凶。

《象》曰：“莫益之”，偏辞也。“或击之”，自外来也。

43. ䷺（乾下兑上）夬 扬于王庭。孚号有厉。告自邑。不利即戎。利有攸往。

《象》曰：夬，决也，刚决柔也。健而说，决而和。“扬于王庭”，柔乘五刚也。“孚号有厉”，其危乃光也。“告自邑。不利即戎”，所尚乃穷也。“利有攸往”，刚长乃终也。

《象》曰：泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。

初九 壮于前趾。往不胜为咎。

《象》曰：“不胜而往”，“咎”也。

九二 惕号。莫夜有戎。勿恤。

《象》曰：“有戎勿恤”，得中道也。

九三 壮于頄。有凶。君子夬夬。独行遇雨。若濡有愠。无咎。

《象》曰：“君子夬夬”，终“无咎”也。

九四 臀无肤。其行次且。牵羊悔亡。闻言不信。

《象》曰：“其行次且”，位不当也。“闻言不信”，聪不明也。

九五 苋陆夬夬。中行无咎。

《象》曰：“中行无咎”，中未光也。

上六 无号。终有凶。

《象》曰：“无号”之“凶”，终不可长也。

44. ䷵ (巽下乾上) 姤 女壮。勿用取女。

《彖》曰：姤，遇也，柔遇刚也。“勿用取女”，不可与长也。天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉。

《象》曰：天下有风，姤。后以施命诰四方。

初六 系于金柅。贞吉。有攸往。见凶。羸豕孚蹢躅。

《象》曰：“系于金柅”，柔道牵也。

九二 包有鱼。无咎。不利宾。

《象》曰：“包有鱼”，义不及“宾”也。

九三 臀无肤。其行次且。厉。无大咎。

《象》曰：“其行次且”，行未牵也。

九四 包无鱼。起凶。

《象》曰：“无鱼”之“凶”，远民也。

九五 以杞包瓜。含章。有陨自天。

《象》曰：“九五”“含章”，中正也。“有陨自天”，志不舍命也。

上九 姤其角。吝。无咎。

《象》曰：“姤其角”，上穷“吝”也。

45. ䷶ (坤下兑上) 萃 亨。王假有庙。利见大人。亨。利贞。用大牲吉。利有攸往。

《彖》曰：萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。“王假有庙”，致孝享也。“利见大人亨”，聚以正也。“用大牲吉。利有攸往”，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。

《象》曰：泽上于地，萃。君子以除戎器，戒不虞。

初六 有孚不终。乃乱乃萃。若号一握为笑。勿恤。往无咎。

《象》曰：“乃乱乃萃”，其志乱也。

六二 引吉无咎。孚乃利用禴。

《象》曰：“引吉无咎”，中未变也。

六三 萃如嗟如。无攸利。往无咎。小吝。

《象》曰：“往无咎”，上巽也。

九四 大吉无咎。

《象》曰：“大吉无咎”，位不当也。

九五 萃有位。无咎匪孚。元永贞。悔亡。

《象》曰：“萃有位”，志未光也。

上六 赍咨涕洟。无咎。

《象》曰：“赍咨涕洟”，未安上也。

46. ䷭（巽下坤上）升 元亨。用见大人。勿恤。南征吉。

《象》曰：柔以时升。巽而顺，刚中而应，是以大“亨”。

“用见大人。勿恤”，有庆也。“南征吉”，志行也。

《象》曰：地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。

初六 允升大吉。

《象》曰：“允升大吉”，上合志也。

九二 孚乃利用禴。无咎。

《象》曰：“九二”之“孚”，有喜也。

九三 升虚邑。

《象》曰：“升虚邑”，无所疑也。

六四 王用亨于岐山。吉。无咎。

《象》曰：“王用亨于岐山”，顺事也。

六五 贞吉升阶。

《象》曰：“贞吉升阶”，大得志也。

上六 冥升。利于不息之贞。

《象》曰：“冥升”在上，消不富也。

47. ䷮（坎下兑上）困 亨。贞大人吉。无咎。有言不信。

《象》曰：困，刚揜也。险以说，困而不失其所“亨”，其唯君子乎。“贞大人吉”，以刚中也。“有言不信”，尚口乃穷也。

《象》曰：泽无水，困。君子以致命遂志。

初六 臀困于株木。入于幽谷。三岁不覿。

《象》曰：“入于幽谷”，幽不明也。

九二 困于酒食。朱紱方来。利用享祀。征凶无咎。

《象》曰：“困于酒食”，中有庆也。

六三 困于石。据于蒺藜。入于其宫。不见其妻。凶。

《象》曰：“据于蒺藜”，乘刚也。“入于其宫。不见其妻”，不祥也。

九四 来徐徐。困于金车。吝。有终。

《象》曰：“来徐徐”，志在下也。虽不当位，有与也。

九五 劓刖。困于赤紱。乃徐有说。利用祭祀。

《象》曰：“劓刖”，志未得也。“乃徐有说”，以中直也。

“利用祭祀”，受福也。

上六 困于葛藟。于臲臲。曰动悔有悔。征吉。

《象》曰：“困于葛藟”，未当也。“动悔有悔”，“吉”行也。

48. ䷯（巽下坎上）井 改邑不改井。无丧无得。往来井井。

汔至亦未繙井。羸其瓶。凶。

《彖》曰：巽乎水而上水，井。井养而不穷也。“改邑不改井”，乃以刚中也。“汔至亦未繙井”，未有功也。“羸其瓶”，是以凶也。

《象》曰：木上有水，井。君子以劳民劝相。

初六 井泥不食。旧井无禽。

《象》曰：“井泥不食”，下也。“旧井无禽”，时舍也。

九二 井谷射鲋。瓮敝漏。

《象》曰：“井谷射鲋”，无与也。

九三 井渫不食。为我心恻。可用汲。王明。并受其福。

《象》曰：“井渫不食”，行“恻”也。求“王明”，“受福”也。

六四 井甃无咎。

《象》曰：“井甃无咎”。脩井也。

九五 井冽。寒泉食。

《象》曰：“寒泉”之“食”，中正也。

上六 井收勿幕。有孚元吉。

《象》曰：“元吉”在“上”，大成也。

49. ䷰（离下兑上）革 巳日乃孚。元亨。利贞。悔亡。

《彖》曰：革。水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。

“巳日乃孚”，革而信之。文明以说，大“亨”以正。革而当，其“悔”乃“亡”。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉。

《象》曰：泽中有火，革。君子以治历明时。

初九 巩用黄牛之革。

《象》曰：“巩用黄牛”，不可以有为也。

六二 巳日乃革之。征吉无咎。

《象》曰：“巳日革之”，行有嘉也。

九三 征凶贞厉。革言三就。有孚。

《象》曰：“革言三就”，又何之矣。

九四 悔亡有孚。改命吉。

《象》曰：“改命”之“吉”，信志也。

九五 大人虎变。未占有孚。

《象》曰：“大人虎变”，其文炳也。

上六 君子豹变。小人革面。征凶。居贞吉。

《象》曰：“君子豹变”，其文蔚也。“小人革面”，顺以从君也。

50. ䷱（巽下离上）鼎 元吉。亨。

《象》曰：鼎，象也。以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以“元亨”。

《象》曰：木上有火，鼎。君子以正位凝命。

初六 鼎颠趾。利出否。得妾以其子。无咎。

《象》曰：“鼎颠趾”，未悖也。“利出否”，以从贵也。

九二 鼎有实。我仇有疾。不我能即。吉。

《象》曰：“鼎有实”，慎所之也。“我仇有疾”，终无尤也。

九三 鼎耳革。其行塞。雉膏不食。方雨亏悔。终吉。

《象》曰：“鼎耳革”，失其义也。

九四 鼎折足。覆公餗。其形渥。凶。

《象》曰：“覆公餗”，信如何也。

六五 鼎黄耳金铉。利贞。

《象》曰：“鼎黄耳”，中以为实也。

上九 鼎玉铉。大吉。无不利。

《象》曰：“玉铉”在“上”，刚柔节也。

51. ䷲（震下震上）震 亨。震来虩虩。笑言哑哑。震惊百里。不丧匕鬯。

《象》曰：震“亨”，“震来虩虩”，恐致福也。“笑言哑哑”，后有则也。“震惊百里”，惊远而惧迩也。出可以守宗庙社稷，以为祭主也。

《象》曰：洊雷，震。君子以恐惧脩省。

初九 震来虩虩。后笑言哑哑。吉。

《象》曰：“震来虩虩”，恐致福也。“笑言哑哑”，“后”有则也。

六二 震来厉。亿丧贝。跻于九陵。勿逐。七日得。

《象》曰：“震来厉”，乘刚也。

六三 震苏苏。震行无眚。

《象》曰：“震苏苏”，位不当也。

九四 震遂泥。

《象》曰：“震遂泥”，未光也。

六五 震往来厉。意无丧有事。

《象》曰：“震往来厉”，危行也。其事在中，大“无丧”也。

上六 震索索。视矍矍。征凶。震不于其躬。于其邻。无咎。婚媾有言。

《象》曰：“震索索”，中未得也。虽“凶”“无咎”，畏邻戒也。

52. ䷳（艮下艮上）艮 其背。不获其身。行其庭。不见其人。无咎。

《象》曰：艮止也。时止则止，时行则行。动静不失其时，

其道光明。艮其止，止其所也。上下敌应，不相与也。是以“不获其身。行其庭不见其人。无咎”也。

《象》曰：兼山，艮。君子以思不出其位。

初六 艮其趾。无咎。利永贞。

《象》曰：“艮其趾”，未失正也。

六二 艮其腓。不拯其随。其心不快。

《象》曰：“不拯其随”，未退听也。

九三 艮其限。列其夤。厉熏心。

《象》曰：“艮其限”，危“熏心”也。

六四 艮其身。无咎。

《象》曰：“艮其身”，止诸躬也。

六五 艮其辅。言有序。悔亡。

《象》曰：“艮其辅”，以中正也。

上九 敦艮吉。

《象》曰：“敦艮”之“吉”，以厚终也。

53. ䷴ (艮下巽上) 渐 女归吉。利贞。

《象》曰：渐之进也，“女归吉”也。进得位，往有功也。进以正，可以正邦也。其位刚得中也。止而巽，动不穷也。

《象》曰：山上有木，渐。君子以居贤德善俗。

初六 鸿渐于干。小子厉有言。无咎。

《象》曰：“小子”之“厉”，义“无咎”也。

六二 鸿渐于磐。饮食衎衎。吉。

《象》曰：“饮食衎衎”，不素饱也。

九三 鸿渐于陆。夫征不复。妇孕不育。凶。利御寇。

《象》曰：“夫征不复”，离群丑也。“妇孕不育”，失其道

也。“利用御寇”，顺相保也。

六四 鸿渐于木。或得其桷。无咎。

《象》曰：“或得其桷”，顺以巽也。

九五 鸿渐于陵。妇三岁不孕。终莫之胜。吉。

《象》曰：“终莫之胜吉”，得所愿也。

上九 鸿渐于陆。其羽可用为仪。吉。

《象》曰：“其羽可用为仪吉”，不可乱也。

54. ䷵ (兑下震上) 归妹 征凶。无攸利。

《象》曰：归妹，天地之大义也。天地不交，而万物不兴。

归妹，人之终始也。说以动，所归妹也。“征凶”，位不当也。“无攸利”，柔乘刚也。

《象》曰：泽上有雷，归妹。君子以永终知敝。

初九 归妹以娣。跛能履。征吉。

《象》曰：“归妹以娣”，以恒也。“跛能履吉”，相承也。

九二 眇能视。利幽人之贞。

《象》曰：“利幽人之贞”，未变常也。

六三 归妹以须。反归以娣。

《象》曰：“归妹以须”，未当也。

九四 归妹愆期。迟归有时。

《象》曰：“愆期”之志，有待而行也。

六五 帝乙归妹。其君之袂。不如其娣之袂良。月几望吉。

《象》曰：“帝乙归妹”，“不如其娣之袂良”也。其位在中，以贵行也。

上六 女承筐无实。士刲羊无血。无攸利。

《象》曰：“上六”“无实”，“承”虚“筐”也。

55. ䷶ (离下震上) 丰 亨。王假之。勿忧。宜日中。

《彖》曰：丰大也。明以动，故丰。“王假之”，尚大也。

“勿忧宜日中”，宜照天下也。日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息。而况于人乎，况于鬼神乎。

《象》曰：雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。

初九 遇其配主。虽旬无咎。往有尚。

《象》曰：“虽旬无咎”，过旬灾也。

六二 丰其蔀。日中见斗。往得疑疾。有孚发若。吉。

《象》曰：“有孚发若”，信以发志也。

九三 丰其沛。日中见沬。折其右肱。无咎。

《象》曰：“丰其沛”，不可大事也。“折其右肱”，终不可用也。

九四 丰其蔀。日中见斗。遇其夷主。吉。

《象》曰：“丰其蔀”，位不当也。“日中见斗”，幽不明也。

“遇其夷主”，“吉”行也。

六五 来章。有庆誉吉。

《象》曰：“六五”之“吉”，“有庆”也。

上六 丰其屋。蔀其家。窥其户。阒其无人。三岁不覿。凶。

《象》曰：“丰其屋”，天际翔也。“窥其户。阒其无人”，自藏也。

56. ䷶ (艮下离上) 旅 小亨。旅贞吉。

《彖》曰：旅。“小亨”。柔得中乎外而顺乎刚，止而丽乎明，是以“小亨旅贞吉”也。旅之时义大矣哉。

《象》曰：山上有火，旅。君子以明慎用刑，而不留狱。

初六 旅琐琐。斯其所取灾。

《象》曰：“旅琐琐”，志穷“灾”也。

六二 旅即次。怀其资。得童仆贞。

《象》曰：“得童仆贞”，终无尤也。

九三 旅焚其次。丧其童仆。贞厉。

《象》曰：“旅焚其次”，亦以伤矣。以旅与下，其义“丧”也。

九四 旅于处。得其资斧。我心不快。

《象》曰：“旅于处”，未得位也。“得其资斧”，“心”未“快”也。

六五 射雉。一矢亡。终以誉命。

《象》曰：“终以誉命”，上逮也。

上九 鸟焚其巢。旅人先笑后号咷。丧牛于易。凶。

《象》曰：以“旅”在“上”，其义“焚”也。“丧牛于易”，终莫之闻也。

57. ䷶（巽下巽上）巽 小亨。利有攸往。利见大人。

《彖》曰：重巽以申命。刚巽乎中正而志行。柔皆顺乎刚，是以“小亨。利有攸往。利见大人”。

《象》曰：随风，巽。君子以申命行事。

初六 进退。利武人之贞。

《象》曰：“进退”，志疑也。“利武人之贞”，志治也。

九二 巽在床下。用史巫。纷若吉。无咎。

《象》曰：“纷若”之“吉”，得中也。

九三 频巽吝。

《象》曰：“频巽”之“吝”，志穷也。

六四 悔亡。田获三品。

《象》曰：“田获三品”，有功也。

九五 贞吉悔亡。无不利。无初有终。先庚三日。后庚三日。吉。

《象》曰：“九五”之“吉”，位正中也。

上九 巽在床下。丧其资斧。贞凶。

《象》曰：“巽在床下”，“上”穷也。“丧其资斧”，正乎“凶”也。

58. ䷹ (兑下兑上) 兑 亨。利贞。

《象》曰：兑说也。刚中而柔外，说以“利贞”，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳。说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉。

《象》曰：丽泽，兑。君子以朋友讲习。

初九 和兑吉。

《象》曰：“和兑”之“吉”，行未疑也。

九二 孚兑吉。悔亡。

《象》曰：“孚兑”之“吉”，信志也。

六三 来兑凶。

《象》曰：“来兑”之“凶”，位不当也。

九四 商兑未宁。介疾有喜。

《象》曰：“九四”之“喜”，有庆也。

九五 孚于剥。有厉。

《象》曰：“孚于剥”，位正当也。

上六 引兑。

《象》曰：“上六”“引兑”，未光也。

59. ䷺ (坎下巽上) 涣 亨。王假有庙。利涉大川。利贞。

《彖》曰：涣“亨”，刚来而不穷，柔得位乎外而上同。“王假有庙”，王乃在中。“利涉大川”，乘木有功也。

《象》曰：风行水上，涣。先王以享于帝立庙。

初六 用拯马壮吉。

《象》曰：“初六”之“吉”，顺也。

九二 涣奔其机。悔亡。

《象》曰：“涣奔其机”，得愿也。

六三 涣其躬。无悔。

《象》曰：“涣其躬”，志在外也。

六四 涣其群元吉。涣有丘。匪夷所思。

《象》曰：“涣其群元吉”，光大也。

九五 涣汗其大号。涣。王居无咎。

《象》曰：“王居无咎”，正位也。

上九 涣其血。去逖出。无咎。

《象》曰：“涣其血”，远害也。

60. ䷻ (兑下坎上) 节 亨。苦节不可贞。

《彖》曰：节“亨”，刚柔分而刚得中。“苦节不可贞”，其道穷也。说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。

《象》曰：泽上有水，节。君子以制数度，议德行。

初九 不出户庭。无咎。

《象》曰：“不出户庭”，知通塞也。

九二 不出门庭。凶。

《象》曰：“不出门庭凶”，失时极也。

六三 不节若。则嗟若。无咎。

《象》曰：“不节”之“嗟”，又谁“咎”也。

六四 安节亨。

《象》曰：“安节”之“亨”，承上道也。

九五 甘节吉。往有尚。

《象》曰：“甘节”之“吉”，居位中也。

上六 苦节贞凶。悔亡。

《象》曰：“苦节贞凶”，其道穷也。

61. ䷾ (兑下巽上) 中孚 豚鱼吉。利涉大川。利贞。

《象》曰：中孚，柔在内而刚得中，说而巽孚，乃化邦也。

“豚鱼吉”，信及豚鱼也。“利涉大川”，乘木舟虚也。中孚以“利贞”，乃应乎天也。

《象》曰：泽上有风，中孚。君子以议狱缓死。

初九 虞吉。有它不燕。

《象》曰：“初九”“虞吉”，志未变也。

九二 鸣鹤在阴。其子和之。我有好爵。吾与尔靡之。

《象》曰：“其子和之”，中心愿也。

六三 得敌。或鼓或罢。或泣或歌。

《象》曰：“或鼓或罢”，位不当也。

六四 月几望。马匹亡。无咎。

《象》曰：“马匹亡”，绝类上也。

九五 有孚挛如。无咎。

《象》曰：“有孚挛如”，位正当也。

上九 翰音登于天。贞凶。

《象》曰：“翰音登于天”，何可长也。

62. ䷛ (艮下震上) 小过 亨。利贞。可小事。不可大事。飞鸟遗之音。不宜上宜下。大吉。

《彖》曰：小过，小者过而亨也。过以“利贞”，与时行也。

柔得中是以“小事”“吉”也。刚失位而不中，是以“不可大事”也。有“飞鸟”之象焉，“飞鸟遗之音。不宜上宜下。大吉”，上逆而下顺也。

《象》曰：山上有雷，小过。君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。

初六 飞鸟以凶。

《象》曰：“飞鸟以凶”，不可如何也。

六二 过其祖。遇其妣。不及其君，遇其臣。无咎。

《象》曰：“不及其君”，臣不可过也。

九三 弗过防之。从或戕之。凶。

《象》曰：“从或戕之”，“凶”如何也。

九四 无咎。弗过遇之。往厉必戒。勿用永贞。

《象》曰：“弗过遇之”，位不当也。“往厉必戒”，终不可长也。

六五 密云不雨。自我西郊。公弋取彼在穴。

《象》曰：“密云不雨”，已上也。

上六 弗遇过之。飞鸟离之。凶。是谓灾眚。

《象》曰：“弗遇过之”，已亢也。

63. ䷾ (离下坎上) 既济 亨小。利贞。初吉。终乱。

《彖》曰：既济“亨”，“小”者亨也。“利贞”，刚柔正而位当也。“初吉”，柔得中也。“终”止则“乱”，其道穷也。

《象》曰：水在火上，既济。君子以思患而豫防之。

初九 曳其轮。濡其尾。无咎。

《象》曰：“曳其轮”，义“无咎”也。

六二 妇丧其茀。勿逐。七日得。

《象》曰：“七日得”，以中道也。

九三 高宗伐鬼方。三年克之。小人勿用。

《象》曰：“三年克之”，惫也。

六四 繻有衣袽。终日戒。

《象》曰：“终日戒”，有所疑也。

九五 东邻杀牛。不如西邻之禴祭。实受其福。

《象》曰：“东邻杀牛”，“不如西邻”之时也。“实受其福”，吉大来也。

上六 濡其首。厉。

《象》曰：“濡其首厉”，何可久也。

64. ䷾（坎下离上）未济 亨。小狐汔济。濡其尾。无攸利。

《象》曰：未济“亨”，柔得中也。“小狐汔济”，未出中也。

“濡其尾。无攸利”，不续终也。虽不当位，刚柔应也。

《象》曰：火在水上，未济。君子以慎辨物居方。

初六 濡其尾。吝。

《象》曰：“濡其尾”，亦不知极也。

九二 曳其轮。贞吉。

《象》曰：“九二”“贞吉”，中以行正也。

六三 未济征凶。利涉大川。

《象》曰：“未济征凶”，位不当也。

九四 贞吉悔亡。震用伐鬼方。三年有赏于大国。

《象》曰：“贞吉悔亡”，志行也。

六五 贞吉无悔。君子之光。有孚吉。

《象》曰：“君子之光”，其晖“吉”也。

上九 有孚于饮酒。无咎。濡其首。有孚失是。

《象》曰：“饮酒濡首”，亦不知节也。

系 辞 上

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故君子所居而安者，《易》之序也。所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。

《象》者，言乎象者也。爻者，言乎变者也。吉凶者，言乎其

失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辩吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故卦有大小，辞有险易。辞也者，各指其所之。《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。

精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。夫易广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。子曰：“《易》其至矣乎。夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑。崇效天，卑法地。天地设位而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。”

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之

象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”子曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎。居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎。言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎。”“同人先号咷而后笑”。子曰：“君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”

初六：“藉用白茅。无咎。”子曰：“苟错诸地而可矣。藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。”“劳谦。君子有终。吉”。子曰：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭。谦也者，致恭以存其位者也。”“亢龙有悔”。子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”“不出户庭无咎”。子曰：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”子曰：“作《易》者其知盗乎。《易》曰：‘负且乘，致寇至。’负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：‘负且乘致寇至’。盗之招也。”

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两。挂一以象

三。揲之以四以象四时。归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。天数五，地数五。五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也。乾之策，二百一十有六。坤之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成《易》，十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。

子曰：“知变化之道者，其知神之所为乎。《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言。其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此。参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文。极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。《易》，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰“《易》有圣人之道四焉”者，此之谓也。

天一，地二。天三，地四。天五，地六。天七，地八。天九，地十。子曰，“夫《易》何为者也？夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神

以知来，知以藏往，其孰能与此哉。古之聪明睿知，神武而不杀者夫。是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫。是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法。利用出入，民咸用之谓之神。

是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。《易》有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也。《易》曰：“自天祐之。吉无不利。”子曰：“祐者助也，天之所助者顺也，人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以‘自天祐之。吉无不利’也。”

子曰：“书不尽言，言不尽意。”然则圣人之意，其不可见乎？子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”乾坤其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。

《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，推而行之谓之通。举而错之天下之民，谓之事业。是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。极

天下之賾者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。

系 辞 下

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。夫乾确然示人易矣。夫坤隤然示人简矣。爻也者，效此者也。象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。通其变，使民不倦。神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。剡木为舟，剡木为楫，

舟楫之利，以济不通。致远以利天下，盖取诸涣。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼；臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。弦木为弧，剡木为矢；弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。上古穴居而野处。后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。

是故易者象也。象也者像也。彖者材也。爻也者效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦耦。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。《易》曰：“憧憧往来。朋从尔思。”子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”

《易》曰：“困于石。据于蒺藜。入于其宫。不见其妻。凶。”子曰：“非所困而困焉，名必辱。非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见耶。”《易》曰：“公用射隼于高墉之上。获之无不利。”子曰：“隼者禽也。弓矢者器也。射之者人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有。动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。”子曰：“小人不耻不

仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。”《易》曰：“履校灭趾无咎”。此之谓也。善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可揜，罪大而不可解。

《易》曰：“何校灭耳凶。”子曰：“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。是以身安而国家可保也。”《易》曰：“其亡其亡。系于苞桑。”子曰：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。”《易》曰：“鼎折足。覆公餗。其形渥凶。”言不胜其任也。子曰：“知几其神乎。君子上交不谄，下交不谄，其知几乎。几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”《易》曰：“介于石，不终日。贞吉。”介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。子曰：“颜氏之子，其殆庶几乎。有不善未尝不知，知之未尝复行也。”《易》曰：“不远复。无祇悔。元吉。”天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。《易》曰：“三人行。则损一人。一人行。则得其友。”言致一也。子曰：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子脩此三者，故全也。危以动，则民不与也。惧以语，则民不应也。无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。”易曰：“莫益之。或击之。立心勿恒凶。”

子曰：“乾坤其《易》之门邪。”乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德。其称名也，杂而不越。于稽其类，其衰世之意邪？夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽，开而当名，辨物正言，断辞则备矣。其称名

也小，其取类也大。其旨远，其辞文。其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故履德之基也，谦德之柄也，复德之本也，恒德之固也，损德之脩也，益德之裕也，困德之辨也，井德之地也，巽德之制也。履和而至，谦尊而光，复小而辨于物，恒杂而不厌，损先难而后易，益长裕而不设，困穷而通，井居其所而迁，巽称而隐。履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权。

《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易。不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧。又明于忧患与故，无有师保，如临父母。初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行。《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。二与四同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者。其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。

危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。

夫乾，天下之至健也。德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也。德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑。定天下之吉凶，成天下之亹亹者，是故变化云为，吉事有祥。象事知器，占事知来。天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。八卦以象告，爻彖以情言。刚柔杂居，而吉凶可见矣。变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻而吉凶生。远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡《易》之情，近而不相得则凶。或害之，悔且吝。将叛者其辞悖，中心疑者其辞枝。吉人之辞寡，躁人之辞多。诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。

说 卦

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义。穷理尽性以至于命。

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。八卦相错。数

往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。

雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也，齐也者，言万物之絜齐也。离也者明也。万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也。万物皆致养焉，故曰：致役乎坤。兑正秋也，万物之所说也，故曰：说言乎兑。战乎乾。乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰：劳乎坎。艮东北之卦也，万物之所成终而所成始也。故曰：成言乎艮。

神也者，妙万物而为言者也。动万物者，莫疾乎雷。挠万物者，莫疾乎风。燥万物者，莫熯乎火。说万物者，莫说乎泽。润万物者，莫润乎水。终万物始万物者，莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖。山泽通气，然后能变化。既成万物也。

乾健也。坤顺也。震动也。巽入也。坎陷也。离丽也。艮止也。兑说也。

乾为马。坤为牛。震为龙。巽为鸡。坎为豕。离为雉。艮为狗，兑为羊。

乾为首。坤为腹。震为足。巽为股。坎为耳。离为目。艮为手。兑为口。

乾天也，故称乎父。坤地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。

乾为天，为圆，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。

坤为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄。其于地也为黑。

震为雷，为龙，为玄黄，为旉，为大涂，为长子，为决躁，为苍筤竹，为萑苇。其于马也，为善鸣，为馵足，为作足，为的颡。其于稼也，为反生。其究为健，为蕃鲜。

巽为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果，为臭。其于人也，为寡发，为广颡，为多白眼，为近利市三倍。其究为躁卦。

坎为水，为沟渎，为隐伏，为矫輮，为弓轮。其于人也，为加忧，为心病，为耳痛，为血卦，为赤。其于马也，为美脊，为亟心，为下首，为薄蹄，为曳。其于舆也，为多眚，为通，为月，为盗。其于木也，为坚多心。

离为火，为日，为电，为中女，为甲冑，为戈兵。其于人也，

为大腹，为乾卦，为鳖，为蟹，为羸，为蚌，为龟。其于木也，为科上槁。

艮为山，为径路，为小石，为门阙，为果蓏，为阍寺，为指，为狗，为鼠，为黔喙之属。其于木也，为坚多节。

兑为泽，为少女，为巫，为口舌，为毁折，为附决。其于地也，为刚卤，为妾，为羊。

序 卦

有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者盈也。屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者蒙也，物之穉也。物穉不可不养也，故受之以需。需者饮食之道也。饮食必有讼，故受之以讼。讼必有众起，故受之以师。师者众也。众必有所比，故受之以比。比者比也。比必有所畜，故受之以小畜。物畜然后有礼，故受之以履。履而泰，然后安，故受之以泰。泰者通也。物不可以终通，故受之以否，物不可以终否，故受之以同人。与人同者，物必归焉，故受之以大有。有大者不可以盈，故受之以谦。有大而能谦必豫，故受之以豫。豫必有随，故受之以随。以喜随人者必有事，故受之以蛊。蛊者事也。有事而后可大，故受之以临。临者大也。物大然后可观，故受之以观。可观而后有所合，故受之以噬嗑。噬者合也。物不可以苟合而已，故受之以贲。贲者饰也。致饰然后亨则尽矣，故受之以剥。剥者剥也。物不可以终尽，

剥穷上反下，故受之以复。复则不妄矣，故受之以无妄。有无妄然后可畜，故受之以大畜。物畜然后可养，故受之以颐。颐者，养也。不养则不可动，故受之以大过。物不可以终过，故受之以坎。坎者，陷也。陷必有所丽，故受之以离。离者，丽也。

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。夫妇之道，不可以不久也，故受之以恒。恒者久也。物不可以久居其所，故受之以遯。遯者退也。物不可以终遯，故受之以大壮。物不可以终壮，故受之以晋。晋者进也。进必有所伤，故受之以明夷。夷者伤也。伤于外者，必反于家，故受之以家人。家道穷必乖，故受之以睽。睽者乖也。乖必有难，故受之以蹇。蹇者难也。物不可以终难，故受之以解。解者缓也。缓必有所失，故受之以损。损而不已必益，故受之以益。益而不已必决，故受之以夬。夬者决也。决必有遇，故受之以姤。姤者遇也。物相遇而后聚，故受之以萃。萃者聚也。聚而上者，谓之升，故受之以升。升而不已必困，故受之以困。困乎上者必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。主器者莫若长子，故受之以震。震者动也。物不可以终动，止之，故受之以艮。艮者止也。物不可以终止，故受之以渐。渐者进也。进必有所归，故受之以归妹。得其所归者必大，故受之以丰。丰者大也。穷大者必失其居，故受之以旅。旅而无所容，故受之以巽。巽者入也。入而后说之，故受之以兑。兑者说也。说而后散之，故受之以涣。涣者离也。物不可

以终离，故受之以节。节而信之，故受之以中孚。有其信者必行之，故受之以小过。有过物者必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济终焉。

杂 卦

乾刚坤柔。比乐师忧。临观之义，或与或求。屯见而不失其居。蒙杂而著。震起也。艮止也。损益，盛衰之始也。大畜时也。无妄灾也。萃聚而升不来也。谦轻而豫怠也。噬嗑食也。贲无色也。兑见而巽伏也。随无故也。蛊则飭也。剥烂也。复反也。晋昼也。明夷诛也。井通而困相遇也。咸速也。恒久也。涣离也。节止也。解缓也。蹇难也。睽外也。家人内也。否泰反其类也。大壮则止，遁则退也。大有众也。同人亲也。革去故也。鼎取新也。小过过也。中孚信也。丰多故也。亲寡旅也。离上而坎下也。小畜寡也。履不处也。需不进也。讼不亲也。大过颠也。姤遇也，柔遇刚也。渐女归待男行也。颐养正也。既济定也。归妹女之终也。未济男之穷也。夬决也，刚决柔也。君子道长，小人道忧也。

（陈亚军校点）